المركز العلمي العراقي ـ بغداد

المنطق السينوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا

د. جعفر آل ياسين



62

المنطق السينوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا



لبنان - بيروت
009613210986 - 009611547698
Email:. iraqsms@gmail.com
Email:. iraqsms@windowslive. com
Email:. iraqsms@ymail.com
www.daralbasaer.com

طبع في لبنان

د. جعفر آل ياسين

المنطق السينوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا

المركز العلمي العراقي - بغداد

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب المنطق السينوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا

المؤلف د. جعفر آل ياسين

دار النشر دار ومكتبة البصائر - بيروت - لبنان

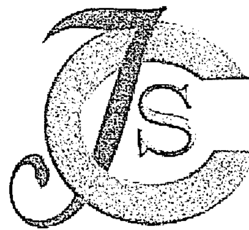
الطبعة الاولى

تاريخ الطبع 2012

الاخراج الفني ليث عباس علي

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد537 لسنة 2012

المركز العلمي العراقي



البريد الالكتروني

sci.studies@yahoo.com

الإهداء

إلى ولدي حيدر...

بسمة أمل وطموح

المحتويات

مدخل وتصورات عامة 33 – 73

البدء مع ابن سينا- تأثيرات فرفوريوس الصوري- الغاية من المدخل وعلاقته بكتاب المقولات- سعة التخطيط السينوي للمدخل- إنّه دراسة موسّعة لنظرية التعريف بالاضافة الى شرحه للكليات الخمس- انفتاح ابن سينا الذهني وعمق نظرته الى الكليات الخمس.

إن العلم تصوٌر وتصديقٌ، وغاية المنطق أن يفيد منهما- النظر في الالفاظ ودلالتها واهمية المعاني- الالفاظ منها مركبة ومنها مفردة- اهتمام المنطق بالالفاظ الكلّية- دلالة اللفظ الذاتي وعلاقته بالماهية- اللفظ الكلي المفرد له ثلاث دلالات- الفرق بين الذاتي والعرضي- ارتباط ذلك بدلالة الالفاظ: المطابقة واللزوم والتضمن.

اهمية التعريف- الفرق بين التعريف الحقيقي والتعريف اللفظي- التباين بين مفهوم الحدّ ودلالة التعريف - صفات الحدّ- أنواع الحدود- الرسم دلالته ومنطوقه- الخطأ الذي يقع في التعريف والرسم- سبق ابن سينا لباسكال الفرنسي في تحديد هذا الخطأ- النوع ودلالته- الجديد في الموقف السينوي- رسوم النوع الثلاثة- رأي الفيلسوف في مشكلة الوجود الحقيقي والاسمي للكليات- توفيقيته في هذا الرأي وابتكاره الجديد.

الفصل- أهميته ومفهومه- الفصل نوعان: عام وخاص- ومنه خاص الخاص- استعمال دلالته الخاصة على جهتين- الخاصة هي (الوسط) في رأي الفيلسوف- الخواص أربعة أقسام- الخاصة لازمة لجميع الانواع- الخاصة لا تدخل تحت التعريف ولا دالة ذاتية لها.

العرض العام- مؤشرات دلالته هي المقولات التسع المقولة على الجوهر- المشاركات والمباينات والتقويم العام للموقف السينوي... المقولات هي الاجناس العليا- الجديد في مقولات ابن سينا- اين نضع المقولات؟ مع علم المنطق أم الميتافيزيقا- رأي الفيلسوف في المشكلة- رأي الاستاذ أبلت في الموضوع- عددية المقولات- اختلاف الفلاسفة حول هذه العددية.

أهداف البحث في المقولات- حذارِ من الخلط بين مقولة الجوهر والاعراض- مفهوم الأجناس العالية: هل هي جنس واحد أم عدة أجناس؟- في رأي ابن سينا انها كثيرة- انواعها ودلالة هذه الانواع- أثر القبلية والبعدية في التمييز بين هذه الانواع- اسم الموجود لا يقع على المقولات العشر بالتواطؤ- الحركة والصورة والمادة وعلاقتها بالمقولات. حقيقة الجوهر كمقولةٍ أصيلة- اختلاف الرؤية حول هذه الحقيقة- اصناف الجوهر ودرجاته- خواص هذه المراتب- الجوهر لا ضدّ له.

المقولات الاخرى- الكم هو ما يقبل القياس- الكم منه متصل ومنه كم منفصل- دلالة الكم ذي الوضع- لا ضدية في الكم- الكيف ودلالته- الكيف اشهر دلالة من الكيفية- الكيفية- هيئة قارة- المفهوم من كونها قارة- الظواهر الاربع للكيفيات- أنواع الكيفيات: الأولية والثانوية- نقد ابن سينا لمواقف بعض الشرّاح. مقولتا الأين ومتى ودلالتهما- الأين منه حقيقي ومنه غير حقيقي- منه ذاتي ومنه اضافي- علاقة المقولتين بالزمان- عدم صلاحيتهما للترتيب.

المتقابلات (مابعد المقولات)- المقصود من هذا المصطلح- مضمون دلالة المتقابلات هو التقابل والتقدم والمعيّة والحركة

والملك- مفهوم التقابل المنطقي في أربعة أنماط- المضاد والمضاف والفرق بينهما- حقيقة الاضداد ودلالتها- مفهوم التلازم منطقياً- تباين هذا المفهوم- المقصود بالمعيّة- تقويم عام للموقف السينوي.

مقدمة في منطق القضايا 75 – 83

اهتمام ابن سينا بمنطق الاستدلال الاستنباطي ومنه القياس- القياس ينبغي أن تتقدمه (العبارة)- البدء ببناء كتاب العبارة- المحتوى العام لمباحث العبارة- المقارنة بينه وبين ارسطوطاليس- غزارة المادة السينوية في الكتاب.

المفهوم العام للعبارة يبدأ مع معرفة التناسب بين الالفاظ والتصورات- دلالة الصوت والفعل والمعنى- الكتابة لا بدّ لها من ألفاظ- دلالة الاسم والكلمة- الارتباط الزمني بينهما- اصناف القضايا في العبارة- التركيب الخبري: الحملي والشرطي- مشكلات الايجاب والسلب والنفي- تقابل العبارة في المعنى والاضافة وفي القوة والفعل وفي الجزء والكل وفي الزمان.

قياس واستدلال قياسي 85 – 125

مفهوم القياس- إنه ضرب من الاستدلال الاستنباطي- علاقة منطق القضايا بالدراسات المنطقية المعاصرة- الموقف من القياس عند القدماء والمحدثين- نقد السهروردي لأضرب القياس.

نظرية القياس السينوي- معرفة صادقة يقينية- الأخذ بدلالة الاستقراء الكامل- المفارقة بين الاستقراء الكامل والاستقراء الناقص- العلماء العرب أدركوا بعمق طبيعة التجربة في الاستقراء في بناء المعرفة التجريبية.

القياس يمثل عملية عقلية خالصة- القياس يتضمن مقدمتين وحدّاً ونتيجة- رأي مناطقة بورروريال في القياس- المنطق الاستدلالي يعتمد الحدّ الاوسط بالضرورة- طبيعة هذا الحدّ- علاقته بالمقدمتين الكبرى والصغرى- صفة هذه العلاقة: أهي صلة (ما صدق) أو صلة(مفهوم)؟- البناء الشكلي لمقدمات القياس السينوي والمناطقة العرب- اختلاف هذا الترتيب عن التنظيم عند ارسطوطاليس- رأي الاستاذ كينز حول المشكلة.

انواع القياس- قياس اقتراني حملي- قياس استثنائي- رفض ابن سينا للشكل الرابع- توضيح هذا الرفض- شرح موقف المعلم الاول في تقرير الاستاذ يوسف كرم- شروط القياس الحملي الاقتراني- الاقيسة المركبة- قياس المساواة- قياس الخلف.

الاستقراء ودلالته- من الاستقراء كامل وناقص- الاستقراء غير موجب للعلم الصحيح- التفرقة بين الاستقراء الناقص(المشهور) والمنهج الاستقرائي- الاستقراء الاستدلالي هو تعدّد حالات- عدم تمييز ابن سينا الواضح بين الملاحظة والتجربة- الفرق بين الاستقراء وقياس التمثيل.

(البرهان) هو نظرية الاستدلال القياسي- التباين بين البرهان والقياس- أول متحدثٍ عن البرهان(التحليلات الثانية) هو ارسطوطاليس- الفرق بين كتاب ابن سينا وكتاب المعلم الاول- الغرض من البرهان هو افادة الطرق الذي يؤدي الى التصديق والتصوّر اليقينيين- المطالب في هذا المبحث ثلاثة- وفي حال القسمة ستة- مطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لِمَ- المبادىء البرهانية تقال على وجهين- هذه المبادىء هي حدود ومقدمات

للعقل والحسّ معاً- القبلية والبعدية بالنسبة لهذه المبادىء- دلالة الأقدم والأعرف ومفهومها- مبادىء البرهان هي الأقدم لأنها ذاتية- دلالة هذه الذاتية- معنى النقل في البرهان- الفرق بين الجدل والبرهان- وسائل التطبيق بينهما- اعتماد الفيلسوف على برهاني الإنّية واللّمية- دلالة هذين البرهانين منطقياً- اهتمام ابن سينا بالشكل المنطقي الأول- اعتباره اصح الأشكال- تبريره الدقيق لهذا الرأي، ماهو طريق العلم؟- العلم ليس هو الظَّن- ما المقصود بالظَّن- العلم والظّن لا يجتمعان- ان العلم يبدأ مع الحسّ لوجوده أربعة- مبادىء العلم تتناسب بعضها مع بعض الآخر على سبيلين- علاقة الحدّ بالبرهان- قواعد الحدّ وقواعد البرهان- خصائص كل منهما- الحدّ لا يكتسب بالقسمة- القسمة لها أهدافها الخاصة- الحدّ علّة صورية للمحدود- نهاية المطاف.

جدل ومغالطة 127 - 160

(أ) الجدل- مفهومه الاستدلالي- تأريخيته- الفرق بين صاحب المنطق وصاحب الجدل- الجدل قياس في الاصل- الهدف من الجدل التماس الطرائق المشهورة- تلعب (الغلبة) ويلعب (اليقين المظنون) دورهما الكبير في الجدل- الفرق بين الجدل والبرهان- الجدل صناعة مقصورة على المحاورة والمخاطبة- شروط القناعة الجدلية- دلالة (المقدمة) و (الموضع) و (الدعوى) في الجدل- منافع الجدل عموماً- المحمولات الجدلية- المطالب الجدلية المتعارفة- الحجة الجدلية واغراضها- ظاهرة الإبطال والاثبات في الجدل- دور(الأثر) و(الافضل) في صناعة الجدل- موضع التحديد في

الجدل- صفات الانسان الجدلي في رأي ابن سينا- استعماله التبكيت والغاية منه.

(ب) المغالطة أو السفسطة وطرائقها- رأي المؤلف في المدرسة السوفسطائية- من هو الانسان المقصود بانه مقياس الاشياء جميعاً؟- تفسير المؤلف لهذه القاعدة- السوفسطائية تحاول ايجاد تقرير في الموضوع الواحد- المنفعة هي مقياس الصدق عند السوفسطائية.

غاية ابن سينا من السفسطة، البحث في الأغاليط التي يقع فيها الفكر- السفسطة صناعة كلّية- مخالفة ابن سينا لموقف المعلم الاول- كتاب السفسطة السينوي بحث من ابحاث المنطق الشكلي- المغالطات تقع في صورة القياس أو في مادته- دور (المشابهة) بين الاشياء وغلط الأحكام فيها- المغالطون نوعان: سوفسطائي ومشاغبي- التضليل ومفهومه- التضليل عجز عن التمييز- الجديد في موقف ابن سينا.

خطابةٌ وشعر 161 - 178

(أ) تأثر البلاغة العربية بالفلسفة- ظواهر هذا التأثّر وانطباعاته على المؤرخين للأدب العربي- الخطابة عند ابن سينا هي (فن الاقناع)- الخطابة ملكة قاصدة ومدركة- المقارنة بين الخطابة والجدل شكلاً ومضموناً- مميزات الخطابة- التصديق الخطابي وأصنافه

(ب) مؤآخذة ابن سينا في نكوصه عن تقديم الجديد الذي وعد به- موقف الدكتور عبد الرحمن بدوي من ذلك- رأي المؤلف في

هذا الأمر وتبريره لموقف الشيخ الرئيس- الشعر مجال رحب للاحكام الفنية- دور التخيّل والتخييل في العملية الشعرية- دور المحاكاة في بناء الفعل الشعري- الفرق بين الشعر اليوناني والشعر العربي- شعر (الطراغوذيا) هو محاكاة لفعل كامل الفضيلة- وسائل تقديم هذا الشعر- اجزاء التركيب الشعري- موقف ابن سينا في معادلته بين الظاهر والباطن- تقديم عام لكتاب الشعر السينوي- خاتمة.

تصدير

رائدان في علم المنطق لا ينازعهما منازع في الاسلام، الفارابي في شروحه وجوامعه ومختصراته، وابن سينا في موسوعيته وتنسيقه ومنهجيته.

مهّد الأول للثاني؛ فكان أبو علي ثمرة من ثمار أبي نصر: سعة أفقٍ في العلم، ووضوحاً في الذهن، وعمقاً في التدبّر والفهم. تميّز عمله المنطقي بالاستيعاب والجدّة والتحديد، مع قدرات وملكاتٍ فاقت الحدّ الاعلى لرجال عصره ومفكريه، حيث ثقف كل مسالك العلم الجديد، وفُتحت أمامه كل تُرج المعرفة الانسانية طريفها وتليدها. ولم تكن معرفته هذه حرفة احترفها لنفسه؛ بل هواية استهواها، فأحبها وعشقها، وبذل جهد قلبه وعقله في سبيلها، وهو بعدُ في ريعان شبابه، لم يتجاوز العقد الثاني من عمره!.

وكان ازدهاره الفكري في عصر اتصف بالعقلانية المتطرفة تارة، وبالانحراف الذهني اخرى، ولا بدّ للطرفين المستقطبين من وضع حدود وسطى بينهما تتميز بالمنهجية، وتهدف الى اليقين، ولا تخرج على قواعد التصوّر والتصديق القائمين في العقل.

فكان المنطق هو السبيل اللاحب الذي سلكه الفيلسوف ليؤدي به الى نحو من هذا التمييز- بالطرائق الخاصة- بين الاستنتاج الصحيح والاستنتاج الفاسد، كي يعصم الذهن من الوقوع في الزلل شكلاً لا مادة، باعتبار أنَّ المنطق يتضمن في دلالته النُطق

الخارجي والداخلي والفطري معاً، ويقود الانسان الى مرحلة (البرهان) الذي يستوي صدقه وصدق العلم الرياضي سواء بسواء.

وليس الكلام على المنطق وموضوعاته مما يسهل تناوله والغوص في وسائل تنظيره وبنائه- ولكن عقلاً كعقل ابن سينا لا يقف دون هضم هذه المعرفة الصورية هضماً عميقاً، قاده في نهاية الشوط الى تقديم الجديد المقبول، ودحض الغث المرفوض، مترسماً معالمها في جزازاتٍ يقرب المطبوع منها من ثلاثة آلاف صفحة في (علم الآلة) !! .

والمنطق - منذ أقدم قديمه، إلى أحدث حديثه -هو العلم الوحيد الذي بقي رهن انظار عناية المفكرين والفلاسفة، منذ ارسطو طاليس والرواقية والفارابي وابن سينا وابي البركات البغدادي، وحتى مرحلة جينز وبيرس ورسل ونيل؛ لم تتغير الغاية فيه، وانما تباينت الوسائل حسب طبيعة العصر وحاجة الفكر، وتلك سمة جعلت منه (آلة) فعّالة لعبت - ولا تزال - دورها العميق في المناهج العلمية الحديثة، وتبوأت مركز الصدارة في بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة.

ولقد تكّفل هذا الكتاب في ايضاح وتحليل الموقف السينوي نحو هذا العلم؛ في أبواب شملت جوانب متعددة من المدخل والتصورات العامة، مع مقدمةٍ عن منطق القضايا، وبحث عن القياس والاستدلال، ومن ثم حديث عن الجدل والسفسطة ولواحقهما من الخطابة والشعر.

وأخيراً، فمن صدق الوفاء علي حقا أن أشكر صديقي الفاضل الاستاذ عبد الرضا صادق على قـراءة الـنص ومعانـاة ألفاظـه ومعانيه، مستصحباً شكري لكل الاصدقاء الذين لم يبخلـوا علّـي بمصدر أو مرجع أفدتُ منه في عملي البكر هذا.

والله ولي التوفيق

جعفر آل ياسين

تمهيد

1- بادىء ذي بَدء يحسن بنا، ونحن في سبيل تأطير الطريقة التي سلكها الفيلسوف ابن سينا (370- 428هـ) في دراسته للمنطق العربي، أن نلم بعض الشيء بما هو جديد في هذا العلم سواء لدى الحكيم او لدى المناطقة العرب الآخرين.

ولعل أول ما يثيره الباحثون في هذا المجال هو الحديث عن هذا العتيد في هذا العلم، وهل هو يمتلك الابتكار والأضافة حقاً؟ او هو تكرار لأفكار رائده وصانعه وصاحبه ارسطو طاليس (384-322ق.م.) ؟.

نحن لا نجادل في ان مفهوم المنطق كدلالة أصيلة خالصة هو للمعلم الأول ارسطو طاليس دون غيره، منذ أقدم العصور وحتى مرحلة متأخرة من الزمان! ولكننا في الوقت ذاته لا ينبغي أن نبخس حقوق أنفسنا ومفكرينا كما فعل الغربيون مع تراثنا العربي حين ادعوا أنّه نقلٌ مباشر عن الاغريق، لا جديد فيه، بل هو صورة محنطة للفكر اليوناني. ولم يجشم هؤلاء أنفسهم البحث الموضوعي عن هذا التراث وقيمه، كي يخرجوا -بعد النظرة المتأنية - بأحكام اخرى اكثر انصافاً ودقة عنه. ومن هنا كان ظلمه مزدوجاً: لتراثنا العربي من جهة، وللحضارة النامية المزدهرة من جهة اخرى.

وكان لعلم المنطق نصيب كنصيب سائر علوم الاوائل من الاجحاف والتنكر له في الأحكام والدراسات، ولكن عند العود الى صور هذا العلم، في ضوء مسيرته المنهجية عند العرب، نجد

مؤشرات واضحة لاصالته وجدته، رغم أنّها مؤشرات لا تبلغ الحد الذي بلغته على يد (صاحب المنطق)، بل هي دونها مستوى، لأنها تمخضت عن ذات الينبوع، فاخرجت منه الجديد الذي لم يكن من قبل، فكان عملها جديداً بهذا المعنى، ومبتكراً بهذه الدلالة؛ لانه سينتهي فيها بعد الى أن يكون هذا الجديد مصدراً لبعض نزعات المنطق المعاصر، وتلك هبة تغافل عنها الغرب، وانحسرت أفكاره دونها ناكصةً من غير اعتراف بجميل أو إنصافٍ لحقّ.

ونحن لا نتنكر، في هذا السبيل، لتأثيرات المنطق القديم على المنطق العربي (بالاضافة الى المنبع الاصيل للمادة وهو ارسطو طاليس كما بسطنا) كتأثير المنطق الرواقي مثلاً، وما صنعه الشُرّاح الكبار؛ كأعمال الاسكندر الافروديسي وسنبليقيوس وفرفوريوس الصوري وغيرهم، و لكننا نجد في المنطق العربي جوانب جديدة يتميّز ابتكارها بالكيف لا بالكم، والأصالة الحقة هي ما تمثّلت بعمليتين منفصلتين متتاليتين: تحليلية من جهة، وتركيبية من جهة اخرى، تقوم على عناصر قبلية للتجربة الجديدة في الفكر، ففي التحليل نتوصل إلى العناصر الأساسية في الموقف او التجربة؛ فنتقدّم شيئاً جديداً في الرؤية التي نريد والصورة التي نقصد. وفي التركيب حال اخرى تعتمد التدرج من البسيط إلى ما هو اكثر تعقيداً؛ من القضية الى نقيضها ومن الأحكام النسبية الى أحكام أشدّ عموماً وأبعد ضرورة، وقد تختلف هذه التجربة حدّة وشدّة، باختلاف صانعيها، ولكنها في صميم طبيعتها لا تخرج عن صفة الابتدائية التي قصدنا، او بمعنى آخر أنَّ الأصالة هي تحقّق نحو من التجديد في عملية التأثر الفكري ذاتها، على أن يكون هذا

التجديد عملاً خالصاً لاصحابه.. ومن هنا كانت الأصالة -أيّة أصالة- تتفق في مدلولها نوعاً وتختلف كيفاً؛ من حيث إنها في صورها الأخيرة تجديد جاء على غير مثال[1]! ولا ندعي في حديثنا هذا أنَّ المنطق العربي جاء على غير مثال؛ ففي ذلك مبالغة لا نريدها له، ولا نضيفها إليه، لانها تفتقر - في صدقها - الى معايير التحقّق العلمي الدقيق. بل نعني الجانب النقدي لهذا العلم فيما أضافه او حذفه من منطق (صاحب المنطق)، أو من اتجاهات مدرسته المتأخرة، وأسوق مثلاً على ذلك: ففي نظرية الدلالة السيمانطقية في المنطق العربي نحوٌ من الجدّة والاضافة؛ يلحظ ذلك في تقسيم المناطقة لمفهوم هذه الدلالات، حيث لا تتوقف عند تصنيف البحث فحسب، بل تحاول بلغة المجموعات أن تدرس النسب الصورية القائمة بين مختلف أنواع ومراتب الدلالة، وعلى الرغم من أنها قليلة المرونة من ناحية التطبيق لصفتها التجريدية ولما تحتويه من بعض التعقيد، إلا أنها ذات قيمة نظرية عالية، تؤلف دون شك أول تصميم منهجي لبناء علم السيمانطيق العربي[2].

يُضاف الى ما تقدم تطوير هذا المنطق واضافاته لنظرية التعريف الارسطية، وانكاره- كما سنرى في المنطق السينوي -صحة التعريف بالمثال، وما ابتكره بالنسبة لمنطق القضايا أو

---

(1) انظر: للمؤلف- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، ط ثانية، بيروت 1980 ص 23- 24.

(2) قارن: د. عادل فاخوري - منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، بيروت 1980، ص 44.

حساب القضايا(كما يسمى في المنطق المعاصر)، ومتغيراتها وانحرافاتها من تجديد لم يسبقه اليه الدارسون من قبل، رغم شروحهم المطولة على المنطق الارسطوطالي.

وكان للمنطق العربي أيضاً مشاركة جادّة وجديدة بالنسبة لما يسمى (بنظرية المجموعات) في المنطق الحديث، حيث وضع المناطقة تصنيفاً للعلاقات بين الحدود، مختلفاً تماماً عن التصنيف المعروف، كما سنرى في دراستنا هذه مستقبلاً.

2- درج كثير من الدارسين، وممن يهتمون بالسمات التي تتعلق بالتركيب من حيث الصورة أو الهيكل، إلى اصطلاح عبارة (المنطق الصوري) على هذا العلم بما يشير الى دلالة اللفظ الاجنبي Formal Logic [1]- سواء ما كان منه ارسطوطالياً في

---

[1] لم تظهر كلمة أو مصطلح logic في تعليمات المعلم الاول ارسطوطاليس خاصة في كتابه المعروف بعلم الآلة(الارغانون)، بل اعتبر ارسطوطاليس المنطق نحواً من العمليات التحليلية: تتصف بمرحلتين اولى وثانية. فالمصطلح الاجنبي اتى متأخراً عن استاذ المنطق وصانعه، ولعله يبدأ مع مجموعة من الحكماء المشائيين من اتباع المعلم الاول ومدرسته.

اما تركيب المصطلح العربي اعني(المنطق) فهو من اعمال النقلة، ثم استقر بشكله الدقيق على يد شيخ مناطقة عصره الفارابي (ت339هـ) حيث يرى ان عنوان العلم ينبئ عن غرضه؛ لانه مشتق من(النطق)- ولهذه اللفظة ثلاثة معان:

الاول: القول الخارج بالصوت، وهو الذي به تكون عبارة اللسان عمّا في الضمير. والثاني: القول المركوز في النفس؛ وهو المعقولات التي تدل عليها الالفاظ، والثالث: القوة النفسانية في الانسان التي بها يميز التمييز الخاص بالانسان دون سواه من الحيوان: وهي التي بها يحصل للانسان المعقولات←

منهجه أو رياضياً، باعتبار صدق قضاياه من الناحية الشكلية، وتعامله مع التصورات والقضايا والقياسات، لذا مالَ بعض المناطقة القدماء الى ضمّ هذا العلم الى جانب (الصورة) فقط دون (المادة)، بينا سنجد أن الفيلسوف ابن سينا يحاول استكشاف رؤية اخرى من صورية هذا المنطق يسلك إليهما بمرحلتين اولاهما: صورية في تحليلات القياس، والاخرى مادية -صورية في تحليلات البرهان. ولسنا ندعي خلو المنطق الارسطوطالي من هذه الدلالة، ولكن المنطق السينوي اكثر بروزاً وظهوراً في تطبيق هذه الظاهرة.

←والعلوم والصنائع وبها تكون الروية، وبها يميز أيضا بين الجميل والقبيح من الافعال.

ومن هنا يبدو أن هذا العلم يتضمن دلالة النطق الخارجي ودلالة النطق الداخلي ودلالة النطق الفطري، لذا سُمّيّ باسمٍ مشتقٍ من الانحاء الثلاثة التي ذكرها ابو نصر الفارابي (انظر: الفارابي– كتاب احصاء العلوم، القاهرة 1948، ص 62–63).

ويرى أبن سينا انَّ تسمية المنطق هو اصطلاح أوجده اليونانيون فحسب (نقصد مادة المنطق لا التسمية طبعاً)- ويميل الى انه لا يستبعد ان يكون للشرقيين اسم غير هذا الاسم في اليونانية. إنَّ استعاد ابن سينا هنا هو محض خيالٍ لا حقيقة له!..

والمنطق في تحديده هو الآله العاصمة للذهن من الزلل، الموصلة الى الوقوف على اعتقاد الحق واستقامة من النطق الداخلي، وهو القوة التي ترسم فيها المعاني المرتسمة في تلك القوة انظر: ابن سينا– مخطوطة البهجة في المنطق وقارن أيضا مخطوطة مفاتيح الخزائن في المنطق- نسخة مكتبة استانبول- تركيا.

3- ممّا يلحظه دارس(الارغانون) -في ضوء موضوعاته ومادته -هو السبيل الذي سلكه مؤسس قواعده واصوله، أعني به المعلم الأول ارسطوطاليس، حيث ينقسم لديه هذا العلم حسب أفعال العقل ونشاطاته، الى ثلاث مراحل:

(أ)- المقولات؛ وتبحث في التصورات العامة، أو كما يقول الفارابي في المفردات من المعقولات والالفاظ الدالة عليها.[1]

(ب)- العبارة، وتبحث في الاقوال المؤلفة من التصورات، أو في المعقولات الدالة عليها.

(ج)- التحليلات، وتبحث في الاستدلال الذي يقصد منه القياس ذو المقدمتين والنتيجة.

ثم تطور هذا التقسيم على يد الشراح واساتذة المدرسة المشائية، حتى تسلّمه الفكر العربي؛ وهو يحمل مؤشرات تحدّده بثمانية موضوعات توزعتها صنوف من الأشكال المنطقية، أشارت إليها كتب المنطق العربي على الوجه التالي:

(1) المقولات، (2) العبارة، (3) القياس، (4) الاقاويل البرهانية (البرهان)، (5) الجدل (المواضيع الجدلية)، (6) السفسطة (الحكمة المموّهة)، (7) الخطابة: (صنعة الاقاويل الخطبية)، (8) الشعر (الأقاويل الشعرية)[2].

---

[1] قارن: الفارابي- كتاب احصاء العلوم، ص70.

[2] لم يضع الاسكندر الافروديسي كتاب الخطابة وفن الشعر ضمن المنظومة المنطقية لارسطوطاليس- بل الذي أضافه إليها هو سمبليقيوس. وأضاف امونيوس كنتاب (أيساغوجي).

وعلى الرغم مما اوردنا في أعلاه، فإننا نجد أن شيخ مناطقة العرب الفارابي (ت 339هـ)[1] يؤكد أن المنطق إنما يُلتمس من (البرهان) - وهو الرابع في التسلسل - وما بقي من الموضوعات فإنها عُملت لاجل البرهان«فإنَّ الثلاثة التي تتقدمه في ترتيب التعليم هي توطئات ومداخل وطرق إليه، والأربعة الباقية التي تتلوه، فلشيئين:

أحدهما إنَّ في كل واحد ارفاداً ما ومعونة على أنها كالآلات للجزء الرابع، ومنفعة بعضها أكثر، وبعضها أقل. والثاني على جهة التحرير أي التمييز لهذه الصنائع بعضها عن بعض بالفعل».

ولا يختلف المنطق السينوي، في منظومته البنائية، عمّا أشار إليه الفارابي -خاصة في موسوعته الفلسفية(الشفاء) - إلاّ باضافة (المدخل) لمباحث المنطق، حيث جعله أولاً، ومن هنا كان عدد الموضوعات لديه تسعة بدل ثمانية، رغم أن ابن سينا مال، في بعض مباحثه، الى اعتبار تصوّر المقولات من غير موضوعات المنطق، بل هو أقرب الى الميتافيزيقا - ولكنه في حال التطبيق نجد ان الفيلسوف قد عالجها بشكل مفصل في كتبه المنطقية، مشيراً في

[1] انظر: الفارابي- كتاب احصاء العلوم، 72 – 73. يعتبر الفارابي اكبر مناطقة العرب غير منازع والمنطق السينوي في تصوّر كاتب هذه السطور هو صورة من صور منطق ابي نصر الذي استقاه على يد استاذه وزميله ابي بشر متى بن يونس(ت328هـ). وخلّف لنا الفارابي مدرسة منطقية دامت لعدة قرون.

بعض مصنفاته[1] الى انه سلك في تدوين هذا العلم -«الذي اول مستنبط له هو ارسطوطاليس الفيلسوف اليوناني» - طرائق متعددة، منها(الشروح) المفصلة، و(الجوامع)، و(المختصرات) وهو سبيل سبق للمعلم الثاني الفارابي سلوكه في منظومته المنطقية المعروفة. وهنا ينبغي القول، دون مواربة، إنَّ ابن سينا نفسه هو ثمرة الفكر الفلسفي للفارابي؛ يصدر عنه، وينتهي إليه، مع سعةٍ في الفهم، وقوة في الاستيعاب والاجتهاد.

* * *

4- لقد أثارت صناعة المنطق مشكلات عديدة في الفكر، منها علاقة هذا العلم بالفلسفة: أهو جزء لا يتجزأ منها؟ أم أنّه مقدمة لها وآلة فيها- تماماً كالسكين التي تقطع التفاحة ولا تكون جزءاً منها، ولكن لا ينتظم القطع السليم إلاّ بوساطة هذه السكين -واختلف القدماء حول المشكلة ذاتها، سواء المدرسة المشائية وأنصارها، أو الرواقية وفلاسفتها، وانحدر هذا المشكل الى الفكر العربي وتعامل معه رائد المنطق أبو نصر الفارابي، ووقف منه موقفاً كان له أثره الكبير على خلفائه في الفكر؛ وخاصة ابن سينا، الذي يتباين الدارسون في تحقيق رأيه الذي اختار، فبعضهم يدّعي أنَّ الفيلسوف تناقض في رأيه بين اتجاهين؛ اتجاه قال بأن المنطق(آلة) في العلم، أي إنه مدخل للفلسفة، وليس هو بجزءٍ منها، واتجاه آخر يدّعي أن المنطق جزء منها.

---

[1] قارن ابن سينا- المنطق الموجز مخطوطة أيا صوفيا- استانبول رقم 4829 الرسالة السابعة.

ونحن، لا نجد أي مجالٍ، لصحة هذا التناقض المزعوم، فابن سينا في موقفه بالنسبة للمنطق تمثّل مرحلتين: اولاهما، قصد بها الجوانب(الشكلية) من هذا العلم بصورة عامة، واعتبرها مدخلاً له، والأخرى، قصد بها التعامل الفكري بطريق التحليل البرهاني للقضايا التي تعبّر، هي بحدّ ذاتها، عن عالمٍ حقيقي ومادي، فقرّرعندئذ أن(البرهان) جزء من الفلسفة، لأنه ينهض على أسس هذا العلم في المنهج والسبيل، وموقف ابن سينا هذا هو تجديد لرأي استاذه من قبل وسلفه الفارابي... وبهذا ترتفع دلالة التناقض التي تصورها بعض الدارسين.

يقول ابن سينا في تلخيص موقفه[1]،« من تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة ومنقسمه الى (وجود ذهني) و(وجود خارجي)، فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة؛ ومن حيث هو نافع في ذلك، فيكون عنده آلة في الفلسفة. ومَن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري، ومن كل وجه، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة؛ وآلة لسائر اجزاء الفلسفة. والمشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول: أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين؛ فإن كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر، وأما الفضول، فإن الشغل بامثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعاً».

---

[1] انظر: ابن سينا- المدخل الى المنطق(موسوعة الشفاء الفلسفية) القاهرة 1952، ص15- 16.

وفي موقف ابن سينا هذا القول الفصل حول المشكلة شكلاً ومضموناً، من حيث إن المنطق هو النظر في أمور يتأدى منها الى إعلام المجهول، وما يعرض لها من حيث هي كذلك فحسب.

5- وما دام حديثنا عن المنطق العربي وجديده، ومادته وصورته، وأقسامه وموضوعاته، وعلاقته بالفلسفة، فإنَّ لهذا المنطق تعاملاً خاصاً مع نظرية التعريف وتطبيقاتها، فلا يخلو تراثنا الفلسفي من رسائل في حدود الأشياء ورسومها، ابتداء من جابر بن حيان ونزولاً الى الكندي واخوان الصفاء والرازي وابن سينا والغزالي وغيرهم، ممن تعاملوا مع اللفظ ومعانيه واصطلاحه، رغم أنهم- خاصة في عصر الفارابي[1] وابن سينا -شعروا بأنَّ عملية التعريف ليست سهلة التناول والتحديد، فهذا الشيخ الرئيس ابن سينا مثلاً يقول:«...علماً بانَّ التعريف كالأمر المتعذر على البشر، سواء كان تحديداً او رسماً»، فالفيلسوف يخشى إذن مغبة الفساد في التحديد أو الرسم، لانه ممَّن ذهب الى انَّ نظرية التعريف تنهض أساساً على الكشف عن الماهية

(1) لم يعثر على رسالةٍ في الحدود والتعريفات لأبي نصر من خلال تنظيرنا لانتاجه الفلسفي والعلمي الذي نشرته وزارة الثقافة والاعلام عام 1975 بغداد تحت عنوان(مؤلفات الفارابي)- ويعمل المؤلف حالياً على ايجاد بناء اصطلاحي متكامل للفارابي ... من كتبه المطبوعة والمخطوطه وتحت اسم: الفارابي في حدوده ورسومه، مع مقارنة للمصطلح بكتب ارسطوطاليس ورسائل التعريفات في اللغة العربية، وسيعد للنشر قريباً مع دراسةٍ تحليلية عن نظرية التعريف في الفكر العربي.

ومقوماتها الذاتية (خلاف ما هي عليه في نظر الفلاسفة المعاصرين).

و تميّزت النظرية في تراث الفلاسفة العرب، بتبني فلسفة المعاني اكثر من الاهتمام باللفظ فحسب، فتعالَ نقرأ معاً حديث ابي حيان التوحيدي(ت 401هـ) في كتابه المقابسات[1] حيث يقول إنه عرض محتوى هذه المقابسة(وهي في حدود الاشياء ورسومها) على شيخه ابي سليمان السجستاني فقال له:

«اذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة، فلا تكترث ببعض التقصير في اللفظ. قال«وليس هذا مني(تساهلاً) في تصحيح اللفظ واختلاف الرونق وتخيّر البيان؛ ولكن أقول متى جمع اللفظ ولم يوات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك حقائق المطلوبات، وغايات المتصورات؛ فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع الى الاصطلاح، أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذي يرجع الى الايضاح».

ذلك هو رأي مدرسة السجستاني في دلالة المعاني والألفاظ، وتغليب الاولى على الثانية؛ أو بتعبير آخر انَّ الحرص على (المضمون) ينبغي ان يفوق الحرص على(الشكل) عند افتقار القدرة الى الصياغة البيانية في الاسلوب. وهذا اتجاه في فكرنا العربي يتسم، على أقل تقدير، بواقعيةٍ علميةٍ سادت عصر الحضارة، خاصة ما نلمسه في لغة المترجمين للتراث اليوناني، حيث غلب

---

[1] انظر: أبو حيان التوحيدي- كتاب المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، بغداد 1970، المقابسة رقم 91، ص375.

عليهم المضمون على الشكل؛ فكانت أساليبهم اكثر تعقيداً وغموضاً من لغة الأدب والشعر[1]. ولعل في مأثورات ابن سينا ما يدل بشكلٍ واضح على حرصه الشديد على التعريف التحليلي الذي يهدف الى المعنى اكثر من اللفظ؛ ممّا يجعله من روّاد فلسفة المعاني في عصره.

وثمّة أمر آخر ينبغي الإشارة إليه، وهو أن مفكرينا لم يستوِ أمر التحديد أو الرسم لديهم بمفهوم قصير من ناحية ألفاظه وتراكيبه، فخرجوا -في بعض الأحيان -الى شرح يشمل طبيعة أعم شمولاً من المقصود بالتعريف أو الحدّ، فأجازوا لأنفسهم الاستطراد والتوسع، وأسوق للقارىء مثلاً وجدته أيضاً في كتاب المقابسات للتوحيدي(مقابسة 106 ص473) وضعه على لسان أحد محدثيه الذي دعاه بـ (النوشجاني)[2]، نلمس فيه كلاماً يدخل في حقل رسائل التعريفات والحدود، ويغلب عليه الجانب الفلسفي في المفهوم العام، حيث يسأل: ما الانسان؟ فيقول:

«شخصٌ بالطينة، ذاتٌ بالروح، جوهرٌ بالنفس، إلهٌ بالعقل، كلٌ بالوحدة، واحدٌ بالكثرة، فانٍ بالحسّ، باقٍ بالنفس، ميتٌ بالانتقال، حيٌ بالاستكمال، ناقصٌ بالحاجة، تامٌ بالطلب، حقيرٌ في المنظر، خطيرٌ في المخبر، لبّ العالم؛ فيه من كل شيء، وله بكل شيء تعلق... إلخ».

---

(1) قارن: كتاب المؤلف- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، ص92- 94.

(2) انظر عن النوشجاني كتاب منتخب صوان الحكمة- لمؤلف مجهول- أما الصوان فلأبي سليمان السجستاني، نشرة دنلوب، 1979،ص148.

هذا مثل واحد سقته لك، ولا نعدم أمثالـــه!. وقـــد نجـــد ان بعضهم يخرج على التحديد والتعريف الى تفريعات لا تدخل أساساً في مضمون اللفظ المعرّف، بل هي محض رغبـــةٍ ومحبـــة فـــي الاستطراد، أو لعلها سمة أساسها الحرص على الاتيان بمـــا هـــو شامل لجوانب المصطلح: حدّاً ورسماً وتعريفاً.

6- واخيراً لم تخلُ نظرية التعريف - بصورتها المشائية التـــي ميّزت بين الحدّ الحقيقي والحدّ الاسمي - من نقدٍ شديد من بعـــض مناطقة العرب ومفكريهم؛ رغم الاضافات الجديـــدة التـــي حـــاول الفارابي وتلميذه ابن سينا إلحاقها بالنظرية وبمفهوم(الرسم) خاصة، حيث نجد مثلاً مفكراً كشهاب الـــدين الـــسهروردي(ت 587هـــــ) يقول[1]:«من ذكر ما عرف من الذاتيات، لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه؛ وللمستشرح أو المنازع ان يطالبه بذلك. وليس للمعرّف حينئذٍ أن يقول: لو كانت صفة اخرى لا طلعتُ عليها، إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفي أن يقال: لو كان له ذاتي آخر مـــا عرفنا الماهية دونه، فيقال: إنما تكون الحقيقة عُرفـــت اذا عُرفـــت جميع ذاتياتها، فاذا انقدح جواز ذاتي آخر لم يدرك، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، فتبين انَّ الاتيان على الحدّ كما إلتزم به المـــشاؤون غير ممكن للانسان.

وصاحبهم (لعله يقصد ابن سينا!) اعترف بصعوبة ذلك».

تلك نظرة صائبة، لا تخلو من دلالة وفهم سليمين.

---

[1] قارن شهاب الدين السهروردي- كتاب حكمة الاشـــراق، تحقيـــق هنـــري كوريان، باريس 1952، ص20- 21.

مدخل وتصورات عامة

7- أحسب اني لا أقول للقارىء جديداً اكثر مما قلتُ- ولكنني أجد نفسي مضطراً الى أن أبدأ مع ابن سينا حيث بدأ هو موضوعه المنطقي، فاتعامل بشكل مباشر مع (مدخله) الذي يُعدّ أوسع مقدمةٍ لدراساته في هذا العلم[1]، حيث استقى بعضاً من مطاليبه عن أعمال فرفوريوس الصوري (233- 305م) الموسومة بـ (إيساغوجي)، الذي ألّفه كمقدمةٍ وايضاح لكتاب المقولات المنسوب للمعلم الأول ارسطو طاليس. عالج فيه مؤلفه دلالات الكليات الخمس؛ وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض. وقد دوّنه الصوري أصلاً لأحد اصدقائه في روما المسمى كريساريوس، وكان من جملة تلاميذ المفكر اليوناني افلوطين (205- 270م)[2]... وقد تُرجم الكتاب الى اللغة العربية على يد أبي عثمان الدمشقي منقولاً عن السريانية. وفي نظرة تعتمد المقارنه بين العملين، لا نستبعد التأثر الواضح لابن سينا بعمل

---

[1] انظر النشرة التحقيقية الجيدة لكتب المنطق السينوي، التي بدأت بالمدخل وانتهت بكتاب الشعر. وقد استمر نشر هذا القسم من كتاب الشفاء في القاهرة قرابة عشرين عاماً، بحركةٍ بطيئةٍ سلحفاتية بدأت عام 1952 وانتهت عام 1971!. أما الموضوعات الأخرى غير المنطق فلا يزال بعضها رهين انضار المحققين حتى اليوم!..

[2] انظر: فرفوريوس الصوري- كتاب ايساغوجي، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة 1952- المقدمة ص52.

فرفوريوس هذا، ولكن تخطيط الشيخ الرئيس في كتابه، ومعالجاته لموضوعاته، كانت أوسع مضموناً وأدق سبيلاً؛ لأن الفيلسوف استوحى حاجة طالب المنطق الى(المدخل) كمفهوم عام لا يختص بفهم كتاب المقولات فحسب؛ بل عالج موضوعات متعددة الجوانب، ذات صفةٍ منطقية خالصة كالمنطق مثلاً وصلته بالعلوم الأخرى، وفي موضوعه ومنفعته، وفي الفكر واللغة، والوجود الثلاثي للكليات، مع تقسيمه للجنس الى طبيعي، وعقلي، ومنطقي (وهذا ألصق بنظرية المعرفة) - وبذا أضحى مدخله مقدمة حقيقية للمنطق جميعاً، خاصة حين حاول ابن سينا الربط بين الكليات ونظرية التعريف ربطاً محكماً، بحيث يمكن القول إن مدخل الفيلسوف هذا يعتبر دراسة موسّعة لنظرية التعريف الارسطوطالية، بقدر ما هو شرح للكليات الخمس[1].

ويشير ابن سينا نفسه الى جانب الجدّة في عمله فيقول. «وقد أضفتُ الى ذلك مما ادركته بفكري، وحصلته بنظري، وخصوصاً في علم المنطق، حيث أوردتُ في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة» وكلام الفيلسوف واضح في دلالته المقصودة من الاضافة التي يريد، خاصة حين يمارس الباحث المتتبع كتاب «الشفاء» بجمله الأربع: منطقاً، وطبيعة، ورياضة، وإلهيات، يجد أن الحكيم لا يغفل الإشارة إلى انَّه ساير المعلم الأول في طرائقه وتنظيمه، ولكنه لم يكن إمّعة يحذو حذو النعل بالنعل، بل كان له اجتهاده ولمعاته وانفتاحه على مجالاتٍ أرحب وأوسع

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب المدخل، ص17.

في التحقيق والتدقيق، فهو صريح مع نفسه ومع الآخرين في الجديد الذي ابتكر، والحكم الذي اختار.

وأيّا ما كان، فالمنطق السينوي في تنظيره وبنياته لا يخرج عن المنهجية التي اختطها ارسطوطاليس، ومن هنا لم نجد ضرورة ملحة للإشارة إلى مواطن الاتفاق بينه وبين صاحب المنطق، تجنباً للإطالة من جهة؛ ومن جهةٍ اخرى فإنَّ الأساتذة الأفاضل الذين حقّقوا أجزاء المنطق من موسوعة كتاب الشفاء الفلسفية، حاول بعض منهم ارجاع هذه الأفكار إلى اصولها الارسطوطالية. يضاف إلى هذا أنني أقصد أصلاً إلى عرض وتحليل المنطق السينوي بالذات متجنباً قدر الامكان الاقحامات التاريخية للنص وطبيعته.

8- وأعود إلى ما بدأنا به، حيث يقرّر ابن سينا أن العلم (تصور) و(تصديق) تُقتنص المعرفة بسبيلهما، فالتصور هو ادراك للماهية غير حكمٍ عليها بنفي أو اثبات، او بمعنى آخر هو إدراك المفرد اذا كان له إسم فنطق به، وتمثلنا هذا الاسم في الذهن، كقولنا: إنسان أو كقولنا: إفعل هذا، فإننا اذا وقفنا على معنى هذا التخاطب فقد تصورناه، أي تصورنا مفهوم الشيء الذي لا يوجد حقاً في الأعيان بل في العقل.

أما التصديق، فهو تصور مصحوب بحكم، سواء كان سلباً أو ايجاباً؛ ويُكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه، كتصديقنا مثلاً(بان للكل مبدأ)- فهو فعل عقلي، لأنه هو الذي يستحصل في الذهن نسبة الصور المتصورة الى الأشياء أنفسها، من حيث إنها مطابقة لها.

ومن هنا أكد ابن سينا أن كل تصديق هو تـصور، ولا عكـس[1]. والتصديق منه: مركب، وبسيط، وظني، وجازم، باختلاف درجات التصديق وتصورها، لذا فغاية علم المنطق أن يفيد الذهن معرفـة هذين الأمرين أعني التصور والتصديق فحسب. أما الوسيلة إليهما فهي مقدمات منها يتوصل الى معرفة الغرضين المطلوبين؛ وتلـك هي صناعة هذا العلم، حيث تُكسب بطرائقه الخاصـة لا بـالفطرة الانسانية؛ لأن الفطرة الانسانية غير كافية في ذلك. «ونسبة هـذه الصناعة الى الروية الباطنة التي تسمى النُطق الـداخلي، كنـسبة النحو الى العبارة الظاهرة التي تسمى النطق الخـارجي... وهـذه صناعة لا غنى عنها للانسان المكتسب للعلم بالنظر والروية»[2].

وهذا ما دعا الفيلسوف الى النظـر فـي الالفـاظ باعتبـار ضرورتها من جهة المخاطبة والمحاورة، مؤكداً، في الوقت ذاتـه، أهمية المعاني مقرونة بألفاظها، لأن الكلام على الألفاظ المطابقـة لمعانيها، كالكلام على معانيها، ولكن وضـع الألفـاظ - فـي رأي الحكيم - احسن عملاً، فكأنه في موقفه هذا يتنبأ -كما يقول الدكتور ابراهيم مدكور[3] - بالمنطق الرياضي Logistic قبل ظهوره بعدة قرون.

والألفاظ المقصودة هنا لها دلالتان: مركبة ومفردة، فالمركب هو جزء يدل على معنى هو جزء من المعنى المقـصود بالجملـة دلالة بالذات، كقولنا:(الانسان) و(كاتب)، حيث يكـون فـي حـال

---

(1) قارن: ابن سينا- المصدر السابق، مقدمة الدكتور ابراهيم مكدور ص52.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص20

(3) انظر:ابن سينا- المصدر السابق، ص61.(المقدمة).

التركيب(الانسان الكاتب)، فلكل لفظةٍ اذن منهمـــا دلالـــة معنـــى. وبخلافه المفرد، حيث لا يدل جزء منه على جزء من معنى الكـــل المقصود به دلالة بالذات، ويضرب ابن سينا على ذلك مثلاً بلفظة: الانسان، فإنَّ(الإن) والـــ (سان) لا يدلان على جزأين مـــن معنـــى الانسان يأتلف منهما، بل إننا نجد أن اللفظ المفرد تارة لا يمتنع من اشتراك الكثرة فيه في الذهن، كقولنا مثلاً: (الانسان)، فلهذه الكلمـــة معنى في النفس يشمل الكثيرين كزيد وعمرو وخالد؛ وهو ما يطلق عليه بالكلّي من الألفاظ، وتارة اخرى يمتنع في الـــذهن اشـــتراك الكثرة فيه، كقولنا: (زيد)، من حيث ان معناه هو ذات المشار إليه، وانَّ ذات المشار هذا يُمتنع في الذهن أن يجعل لغيره؛ وهـــو مـــا يُطلق عليه بالجزئي من الألفاظ.

وتنحو الدراسات المنطقية غالباً إلى الاهتمام بـــاللفظ الكلـــي دون الجزئي؛ لأنَّ الأخير غير متناهٍ، ولا يمكن حصره، أما الكلـــي فليس كذلك لارتباطه بجزئياتٍ يحمل عليها حمـــل مواطـــأة، أولاً كقولنا: زيد انسان؛ فان الانسان هنا محمول على زيد حقيقة، وحمل اشتقاق ثانياً، كحال البياض مثلاً إذا قيس الى الانسان حيث يقـــال: إن الانسان أبيض، ولا يقال إنه بياض. والانسان هنا يبـــدو كـــأن حقيقة وجوده تلتئم من مجموعة هذه المعاني التي تحـــصل منهـــا ماهيته وذاته؛ من حيث كونه جوهراً له امتـــداد مفـــروض طـــولاً وعرضاً وعمقاً، يحسّ ويتحرك بإرادته، وله - بالاضافة الى ذلك - صفاته الخاصة التي يتميّز بها، كما يتميّز الأفـــراد بعـــضهم عـــن بعض، لذا فماهية الانسان الحقيقية هـــي(إنـــسانيته) - وهـــذا رأي

القدماء جميعاً بخلاف رأي المعاصرين - بينـــا(إنِّيتـــه) الشخـــصية تتحصل من كمٍ وكيف لاحقين.

يقول ابن سينا[1]:«فما كان من الالفاظ الكلية يدل على حقيقة ذات شيءٍ أو أشياء فذلك هو الدال على الماهية، وما لم يكن كذلك فلا يكون دالاً على الماهية، فان دلَّ على الأمور التي لا بدّ من أن تكون متقدمة في الوجود على ذات الشيء؛ ولا يكون الواحد منهـــا وحده ذات الشيء، ولا اللفظ الدال عليه يدل على حقيقة ذات الشيء بكمالها بل على جزءٍ منه، فذلك ينبغي أن يقال له (اللفظ الـــذاتي) غير الدال على الماهية، وأما ما يدل على صفةٍ هي خارجية عـــن الأمرين، لازمة كانت أو غير لازمة، فإنه يقال له (لفظ عرضي)، ولمعناه معنى عرضي».

ويثير الفيلسوف في هذا المجال استفساراً هو: هل يجـــب أن يكون معنى اللفظ الذاتي مشتملاً على معنى اللفظ الدّال على الماهية اشتمال العام على الخاص، أو لا يكون؟... ويجيب عليـــه بقولـــه: «الحري أن يظن أن لفظ الذاتي إنّما الأولى به أن يـــشتمل علـــى المعاني التي تقوّم الماهية، ولا يكون اللفظ الدال على الماهية ذاتياً، فلا يكون الانسان ذاتياً للانسان، لكن الحيـــوان والنـــاطق يكونـــان ذاتيين للانسان[2]».

ويتضح من هذا أن اللفظ المفرد الكلي له ثلاث دلالات:

أ- المفرد الكلي الذاتي الذي يدل على الماهية.

---

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص30.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص31.

ب-المفرد الذاتي الذي لا يدل على الماهية.

جـ- المفرد الذاتي الذي يدل على العرض.

والفرق بين ما ندعوه(ذاتياً) وبين ما ندعوه(عرضياً) من حيث الدلالة؛ هو كون الأول في صفاته التي ندعوها ذاتية بالنسبة لمعانيه المعقولة، لا يمكن اطلاقاً تصوّر ماهيته في الذهن دون تقدم تصوّرها بالذات، بينما العرضي لا ضرورة لازمة له لهذا التقدم.

ثم يقرر الفيلسوف في حديثه عن الصفات التي أشار إليها سابقاً، بأنَّ منها ما يصح سلبه وجوداً، ومنها مايصح سلبه توهماً لا في الوجود، ومنها ما يصح بالتوهم المطلق، ومنها ما لا يصح سلبه بوجه من الوجوه وهو العارض، ومنها ما لا يصح سلبه وهو الذاتي... والذاتي قد يكون مؤشراً للدلالة على الماهية، وقد لا يكون أصلاً. ودلالته تلك تستلزم ثلاثة أحوال:

إما أن تدل على ماهية شيء واحد، أو أشياء لا تختلف اختلافاً ذاتياً، أو تختلف اختلافاً ذاتياً.

وكمثال على هذه الأحوال، لفظة الشمس إذا وقعت على هذا المشار إليه، أو دلالة لفظ الحيوان اذا وقعت على الثور والحمار والفرس!.

ومن هنا كانت دلالات الالفاظ ثلاثاً[1]:

أ- دلالة مطابقة، كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذي النفس الحساس.

ب- دلالة لزوم، كما تدل لفظة السقف على الأساس.

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص43.

جـ - دلالة تضمن، كما تدل لفظة الحيوان على الجسم.

وهذا يؤدي بالنسبة للفظ الكلي الذاتي الى التقسيم التالي:

1- ما دلَّ، من الكلي الذاتي، على ماهية أعم؛ سمي جنساً.

2- ما دلَّ، من الكلي الذاتي، على ماهية أخص، سمي نوعاً.

3- ما دلَّ، من الكلي الذاتي، على إنّية؛ سمي فصلاً.

وبشكل عام، فإنَّ كل كلي إما جنس، وإما فصل، وإما نوع، وإما خاصة، وإما عرض.. وبهذا حدّد ابن سينا سبيل الحديث عن الكليات الخمس التي ذكرها فرفوريوس الصوري من قبل، والتي يطلق عليها اسم(المحمولات) أيضاً.

9- وفي هذه المرحلة من عرض الفيلسوف، نجده يتلمس طريقه الى ايضاح دلالة التعريف الذي اهتم به كثيراً في كتبه المنطقية، والمقصود منه «فعل شيء، اذا شعر به شاعرٌ تصور شيئاً ما، هو المعرّف، وذلك الفعل قد يكون كلاماً، وقد يكون اشارة[1]» سواء ما كان منه تعريفاً حقيقياً، حيث يقصد به تحصيل ما ليس بحاصلٍ من التصورات، أو تعريفاً لفظياً ويقصد به الإشارة إلى تصور حاصلٍ في الذهن فحسب... أي أن التعريف يشتمل على جميع المعاني الذاتية للشيء بما يدل عليه دلالة مطابقة أو دلالة تضمن، المشار إليهما سابقاً.

والفرق بين(الحدّ) و(التعريف) - أنَّ الأول يدل على ماهية الشيء، ويتركب من الجنس والفصل، في حين أنَّ الثاني لا يقصد

---

[1] قارن: ابن سينا- منطق المشرقيين، القاهرة 1910، ص29.

منه إلاّ تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها، فكل حدٍّ اذن تعريف، وليس كل تعريفٍ حدّاً.

ومن صفات الحدّ الأمور التالية[1]:

أ- إنَّ الحدّ لا يكتسب بقياس شرطي يوضع فيه حدّ أحد الضدين، فيستنتج حدّ الضد الآخر؛ لأن في هذا مصادرة على المطلوب.

ب- إنَّ الحدّ لا يقتنص بالاستقراء.

جـ- إن الحدّ لا يبين بقياس؛ لأن الذي يعلم الحدّ يعلم وجود الشيء المحدود، فاذا فرضنا أنَّ الحدَّ يبُين بالبرهان، فهل يبرهن وجود الشيء في الوقت نفسه، ونحن نعلم ان وجود الشيء ليس جزءاً من ماهيته.

د- قد يتفق أن يكون لبعض البراهين منفعة في حدس بعض الحدود وبالعكس، وأن البرهان قد يكشف طبيعة الشيء الذي له علل غير ذاتية.

ويميّز ابن سينا أربعة انواعٍ من الحدود هي:

1- القول الشارح للاسم، وعنه يفهم المعنى المقصود بالذات لا بالعرض لذلك الاسم، ولا يدل على وجود، أو سبب وجود.

2- هو الذي يعطي علّة وجود معنى المحدود، ويؤخذ في البرهان حدّاً أوسط، ومن هنا يُعتبر هو مبدأ البرهان.

3- هو الذي يعطي نتيجة البرهان، أي يعطي المعلول.

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب البرهان، تحقيق الدكتور ابو العلا عفيفي، القاهرة 1956(المقدمة)، ص42.

4- هو أيضاً جمعٌ بين الاثنين: العلّة والمعلول، حيث نُطلق عليه حينئذٍ (الحدّ التام).

والأمر الرئيس فيما تقدم أنَّ الحدّ لا يُكتسب بالبرهان ولا بالقسمة، فلا بدّ اذن من أن يُكتسب بالتركيب.

أما بالنسبة للتعريف، فينبغي التفرقة والتمييز بين الذي يُعرف (مع) الشيء، وبين الذي يُعرف (به) الشيء، فان الأخير -أي ما يعرف (به) الشيء -فهو ممّا يعرف بنفسه، ويصير جزءاً من تعريف الشيء، اذا أُضيف أليه جزء آخر تُوصل الى معرفة الشيء، ويكون هو قد عُرف قبل الشيء. أما الأول - الذي يعرف (مع) الشيء - فهو «الذي اذا استتمت المعرفة بتوافي المعرفات للشيء معاً عُرف الشيء وعُرف هو معه، ولا تكون المعرفة به تسبق معرفة الشيء حتى يعرف به، فذلك لا يكون جزءاً من جملة تعريف الشيء».

واذا عدنا الى(الرسم)، فهو قول يعرّف الشيء تعريفاً غير ذاتي ولكنه خاص، أو بمعنى آخر، هو قول مميّز للشيء عما سواه لا بالذات[1]. والرسم منه ما هو تام، وهو الذي يتركب من الجنس القريب والخاصة؛ كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك. ومنه ما هو ناقص، حيث يكون عادة بالخاصة وحدها، او بها وبالجنس البعيد؛ كتعريف الانسان: بالضاحك أو بالجسم الضاحك. ويكون الرسم أيضاً من أعراض تختص جملتها بحقيقةٍ واحدة، كقولنا في تعريف الانسان: إنه ماشٍ على قدميه، أو انه عريض الأظفار، بادي

---

[1] انظر: ابن سينا رسالة في الحدود، تحقيق مدام كواشون، القاهرة 1963.

البشرة، مستقيم القامة، ضحّاك بالطبع[1]... وأجود انواع الرسم - في رأي ابن سينا - ما يوضع فيه الجنس أولاً ليفيد ذات الشيء[2].

ويحاول الفيلسوف، في ضوء ما قررناه، حصر أصناف من الخطأ قد تعرض حين تعريف الأشياء بحدودها ورسومها، ومن هذه الأخطاء[3].

1- استعمال ألفاظ المجاز أو الاستعارة أو الكلمات الغريبة الآبدة، حيث ينبغي استعمال الالفاظ (النّاصة) التي تعارف عليها الناس، ولو أدى ذلك الى اختراع لفظٍ للحدّ مناسباً له ودالاً عليه.

2- تعريف الشيء بمثله من ناحية المعرفة والجهالة، كتعريف لفظ (الزوج) بأنه العدد الذي ليس بمفرد.

---

(1) قارن: الجرجاني- كتاب التعريفات، القاهرة 1938، ص32.

(2) انظر: ابن سينا- الاشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة 1947، ص58 (قسم المنطق).. ويرى جابر بن حيان (حوالي 120هـ) أنَّ الرسم لا يكون إلاَّ بالخاصة، فهو اذن تابع للحدّ ومشبه به.

انظر: المختار رسائل جابر بن حيان، نشرة بول كراوس، القاهرة، 1354هـ، ص114.

(3) انظر ابن سينا- المصدر السابق ص59 -61 ... وتتبقى الإشارة هنا الى أنَّ المعلم الأول ارسطوطاليس اعتبر الحدّ غاية العلم؛ لان العلم الحقيقي عنده موضوعه هو الكلي... بينا نجد انَّ عالمه الواقعي الذي ندركه هو الجزئي لا غير! فهل تناقض ارسوطاليس في رأيه؟ وهل كان علاج ابن سينا في موقفه من الكلي والجزئي وقضية الحدّ، نهاية سليمة لهذا التضارب في أقوال المعلم الأول؟. تلك ظاهرة يجب دراستها ببحثٍ مستقلٍ عن موضوعنا الحاضر مستقبلاً

3- تعريف الشيء بما هو اخفى منه وأقل وضوحاً، كقولنا: «إن النار هي الاسطقس الشبيه بالنفس» في حين ان النفس أخفى في الدلالة من النار!.

4- تعريف الشيء بنفسه، كما لو قلنا: إنَّ الحركة هي النُقلة، أو إن الانسان هو الحيوان البشري!.

5- تعريف الشيء بما لا يُعرّف الا بالشيء، إما بشكلٍ مصرّحٍ به، وإما بشكلٍ مضمر.

6- تعريف الشيء بتكرار الشيء نفسه في الحدّ، في الوقت الذي لا حاجة فيه الى ذلك، ولا ضرورة.

وعند مقارنة هذه القواعد الست، بما وضعه الفيلسوف الفرنسي باسكال(1623- 1662م) من شروط للتعريف الصحيح، نجد أن قواعده الأربع لا تخرج عمّا أشار إليه ابن سينا سابقاً، وبما حدّده تحديداً دقيقاً.

10- وعودة مرّة اخرى الى الحديث عن(النوع) ودلالته، من حيث انقسام الكلي إليه ومن حيث رسومه. فمفهوم النوع عند المناطقة العرب يتصف بما هو(أعم) وبما هو (أخص) -والأعم ما كان مضايفا للجنس أو أنه المرتب تحته. وأما الخاص؛ فالمقصود فيه (نوع الأنواع) الذي يدل على ماهية مشتركة الأجزاء لا تختلف من حيث الذات، يقول ابن سينا[1]:«إذا قسمتَ الكلي، من حيث هو كلي، فاولى الاعتبارات به أن تقسمه قسمة تكون له بالقياس الى موضوعاته التي هو كلي بحسبها، فهنالك يذهب النوع بالمعنى

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب المدخل، ص57.

الأعم، وإنما يحصل من بعد باعتبارٍ ثانٍ، وهنالك يصير النوع المشعور به أولاً هو النوع بالمعنى الخاص. وإن لم يراع هذا -بل روعي أحوال الكليات وعوارضها فيها بينها من حيث هي كلية؛ مثل الزيادة في العموم والخصوص التي لبعضها عند بعض، لا عند الجزئيات -خرج لك النوع المضاف».

والجديد السينوي في هذا المجال هو النقد المنطقي الذي وجهه الفيلسوف لطرائق القسمة، التي «فاتها النوع بالمعنى المضاف، وفاتها طبيعة الفصل، بما هو فصل، بل إنما دخل فيها من الفصول ما يحمل على انواع كثيرة، وليس ذلك هو طبيعة الفصل بما فصل، إذ ليس كل فصل كذلك؛ إلاّ أن يُرعى شيء ستعرفه، وتعلم أنهم لم يراعوه، ولم يفطنوا له، فليس يمكننا أن نجعل ذلك عذراً لهم، اللّهم إلاّ أن يكون المعلم الأول قد راعاه. وأيضاً فإن هذه القسمة لم يفرق فيها بين الخاصة وبين الفصل الذي لا يكون إلا للنوع، وفاتها الخاصة التي هي خاصة نوعٍ متوسط بالقياس إليه، فلم يوردوا الخاصة بما هي خاصة للنوع، بل بما هي خاصة، لنوع أخير، كما لم يوردوا إلاّ نوعاً أخيراً»[1].

أما من حيث رسوم النوع، فيمكن حصرها على الشكل التالي:

أ- نوع أدنى، لا يوجد تحته نوع، ولا جنس متوسط.

ب- نوع عالٍ يكون تحت جنس الاجناس الذي ليس بنوع.

جـ- نوع متوسط، هو نوع وجنس، وجنسه نوع.

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص58 – 59.

ويُضرب بـ(الجوهر) كمثلٍ توضيحي في هذا السبيل؛ من حيث كونه جنساً لا جنس فوقه، وتحته الجسم، وتحت الجسم؛ الجسم ذو النفس، وتحته الحيوان، وتحت الحيوان؛ الأعجم، ثم الناطق، وتحت الناطق الانسان؛ وتحت الانسان؛ زيد وعمرو وخالد، وهم الأشخاص.

وعلى الرغم من ذلك فإن ابن سينا لا يرى استقامة هذه القسمة للجوهر حتى بلوغه الانسان -وإن كانت في رأيه غير ضارة في تفهم الغرض المقصود.

ويثير الفيلسوف خلال حديثه هذا الكلام على الكليات من حيث هي متمثلة في الأمر الطبيعي والعقلي والمنطقي، مشيراً الى مشكلتها عند القدماء، وكيفية وجودها في الخارج او في الذهن، كما كان عليه الواقعيون أو الاسميون... ويحدّد ابن سينا موقفه من المشكلة على الشكل التالي[1]:

أ- إنَّ الكليات أو(المعاني) موجودة أزلاً في العقل الفعّال مع الصور والنفوس البشرية قبل الكثرة والأعيان الخارجية، بحيث تصلح ان تصبح جنساً بتصورها في الذهن، أو بتحققها في الافراد؛ فهي طبيعة على هذا الأساس.

ب-إنَّ الكليات أو(المعاني) موجودة في الكثرة والأعيان الخارجية وجوداً عرضياً وبالقوة، بحيث تمثل القدر المشترك بين الأفراد والأساس الذي يقوم عليه انضواؤها تحت جنس واحد؛ وهو الجنس العقلي.

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص64 (المقدمة).

جـ- إنَّ الكليات أو (المعاني) موجودة في الذهن بعد الكثرة والأعيان الخارجية، لأنها مستمدة منها ومأخوذة عنها، بحيث تكوّن تلك المعاني مجموعة الخصائص المقولة على كثيرين مختلفين بالنوع، وهو ما نسميه بالجنس المنطقي.

ويمسك ابن سينا بعبارة: (المقول على كثيرين) محاولاً تحليلها، ليصل الى الرأي الفصل فيما يريد أن يقرّره؛ حيث ان لهذه العبارة ثلاثة مفهومات[1]:

«أحدها مما لا يفطن له من قصد تقديم هذا الكتاب (يعني بذلك كتاب إيساغوجي فرفريوس الصوري) -ومفهومان أقرب من الظاهر؛ أحدهما أنَّ طبيعة الفصل تكون متناولة بالحمل انواعاً كثيرة لا محالة غير النوع الواحد المفصول، والآخر؛ أنَّ طبيعة الفصل هي التي توجب إنّية الأشياء الكثيرة المختلفة بالنوع بعضاً عن بعض، كأنه قال: إنه المقول على الأنواع في جواب أي شيء هو؛ لا جملتها، بل واحد واحد منها، كقول القائل: إنَّ السيف هو الذي يُضرب به الناس، ليس انه يضرب به الناس معاً؛ بل واحد واحد من الناس، وهذا التأويل بعيد غير مستقيم، فإن أمكن أن يفهم هذا من هذا اللفظ كان رسماً مطابقاً للفصل، وإن تعذّر تفهم هذا من هذا اللفظ، وإنما يفهم منه الوجه الأول، فهذا الحدّ، على الوجه الذي يفهمونه منه، مختل».

والتفرقة بين هذه الأجناس الثلاثة لا تخلو من غموضٍ وقلق، واسماؤها لا تتلاقى مع مسمياتها تمام الملاقاة، ويظهر أنَّ ابن سينا

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص77.

أحسّ بذلك، فلم يعد إليها في بحوثه الأخرى، واكتفى بذكر الكلي مبيناً ما له من وجودٍ ثلاثي... وبيّنٌ أنَّ هذا الوجود الثلاثي ضربٌ من التوفيق الذي امتازت به الفلسفة العربية، فجمعت بين الاسمية والواقعية، بين الارسطية والافلاطونية[1] .

11- ومن هذا التحليل السريع، نصل الى حديث الفيلسوف عن (الفصل) وقد أطال فيه، ووضع رسماً له هو انه «كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيءٍ هو في جوهره»[2] - والفصل عند المناطقة بوجهٍ عام له معنيان: أحدهما ما يتميّز به شيء عن شيء، ذاتياً كان أو عرضياً، لازماً أو مفارقاً، شخصياً أو كلياً. والآخر ما يتميّز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية؛ كالناطق مثلاً؛ فهو داخل في ماهية الانسان، ومقوّم لها، ويسمى عادة بالفصل المقوّم.

وقد فرّعه ابن سينا الى ما هو عام، وما هو خاص، وما هو خاص الخاص؛ حسب تقدمه وتأخره. والمقصود بالعام هو جواز انفصال شيء عن غيره، ثم يعود فينفصل ذلك الغير به، ويجوز انفصال الشيء عن نفسه بالنسبة لوقتين متتابعين؛ ومثاله الأعراض المفارقة، كالقيام والقعود؛ فإنَّ زيداً قد ينفصل عن عمرو بأنه قاعد، وعمرو ليس كذلك!

وأما الفصل الخاص؛ فهو المحمول اللازم من الأعراض؛ مثل انفصال الانسان عن الفرس بأنه بادي البشرة... ويرى ابن

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص65 - 66 (المقدمة).

[2] انظر: ابن سينا – الإشارات والتنبيهات (قسم المنطق)، ص54 .

سينا أن الفصل العام والخاص قد يصلحان أن تتفصل بهما أشخاص نوعٍ واحد. ويبدو أن رأيه أقرب الى الجواز منه الى التأكيد.

وإذا قيس الأمر الى (خاص الخاص) من الفصل؛ فالمقصود منهُ انه مقوّم للنوع، أي اذا اقترن بطبيعة الجنس قوّمه نوعاً، ويتميّز هذا الفصل بأنه هو الذي يلقى طبيعة الجنس أولاً فيحصّله عندئذٍ ويفرزه، ومثاله النطق للانسان، حيث استفاده العقل فأصبح على استعدادٍ لقبول العلم والصنائع المختلفة. ومن هنا فإنَّ هذا النطق، هو الفصل المقوّم الذاتي لطبيعة النوع، لذا أصبح الفصل هو المقول قولاً أولياً على نوعٍ واحدٍ دائماً. أما كونه يقال أحياناً على انواع كثيرة في جواب أي شيء هو، فذلك في رأي الفيلسوف «قولاً ثانياً بتوسط»[1]. وننتهي الى ان الفصل الذي يُدعى (خاص الخاص) لا يقبل الزيادة أو النقصان إطلاقاً... أما سائر الفصول الأخرى فلا مانع من قبولها لصفة الزيادة والنقصان؛ من حيث كونها مفارقة فحسب، كحمرة الخجل، أو غير مفارقة كسواد الحبشي سواء بسواء.

12- ومن(الفصل) ننتقل الى آخر فقرات(المدخل) وهو الحديث عن (الخاصّة) و(العرض العام).

أما «الخاصة» فقد استعملها المناطقة على وجهين:

أحدهما إنها تطلق على كل معنى يخص شيئاً على العموم أو بالقياس إلى شيءٍ معين... والثاني إنها تقال على شيءٍ ما يخص نوعاً معيناً في ذاته دون سائر الأشياء الأخرى.

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب المدخل، ص73، 80.

ويرى ابن سينا- ظنّاً منه لا يقيناً- أن دلالة الخاصّة هنا هي (الوسط) ممّا قاله المنطقيون؛ أي هي «المقول على الاشخاص من نوعٍ واحد في جواب أي شيءً هو لا بالذات، سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسطاً، سواء كان عاماً في كل وقت، أو لم يكن، فإنَّ العام الموجود في كل وقت - سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسطاً -هو أخص من هذا... ولا يبعد أن نعني بالخاصة كل عارض خاص بأي كان، ولو كان الكلي جنساً أعلى، ويكون ذلك حسناً جداً».[1] فالخواص، في ضوء هذه النظرة، تقسم الى أربعة أقسام:

أ- خاصّة للنوع ولغيره؛ مثل ذي الرجلين للانسان اذا قيس الى الفرس.

ب-خاصّة للنوع فقط، ومثاله الملاحة والفلاحة للانسان، أو خاصة الضحك بطبعه؛ من حيث إن بعضها لكلّه والآخر لقسمٍ منه، فكل انسان ضحّاك، وليس كل انسان فلاّح أو ملاح.

جـ- خاصة لكل انواع النوع، ومثاله ما سبقت الإشارة إليه كالضحّاك أو ذي الرجلين بطبعه.

د- خاصة لا لكل انواع النوع، بل لبعضه كما بسطنا في(ب).

ويميل الفيلسوف إلى اعتبار الخاصة - بالمعنى الدقيق -ما كان لازماً مستمراً لجميع النوع في كل زمانٍ وفي كل مكانٍ، واذا قيس هذا الى الانسان كان(الضحّاك) هو الخاصة لا الضحك، و(الملاح) لا الملاحة، ولهذا كانت الخاصة- بهذه الدلالة -ليست ذاتية او جوهرية بالنسبة للأشياء؛ بل هي ضرورية لها فحسب.

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص83.

ولا تكون عنصراً من عناصر التعريف كما اصطلح عليه المنطقيون العرب.

وأما (العرض العام) فهو ما كان موجوداً في كلي أو غيره، سواء شمل الأمور الجزئية أو لم يشملها[1]، ويُطلق على افراد حقيقة واحدة أو أكثر قولاً عرضياً، ويشترك في معناه أنواع جمّة، كالبياض للثلج وغيره[2].

وأقسام العرض - بشكلٍ عام -عند المناطقة العرب تسعة هي: الكم والكيف والأين الوضع والملك والاضافة ومتى والفعل والانفعال، ويدعونها جميعاً بالأجناس العالية أو المقولات -كما سنعرض لها في الفقرات التالية من البحث-

ومصطلح العرض قد يطلق على الجوهر، وقد يطلق أيضاً على الذاتي. والذاتي قد يكون عرضاً، وقد يكون نظيراً للجوهر؛ وهذا المعنى الأخير لم يلتفت إليه فرفوريوس الصوري في كتابه (ايساغوجي)، فانتقده ابن سينا وأظهر خطل رأيه[3].

13- وفي التقويم العام لهذه الكليات الخمس - خاصة بالنسبة للجنس والفصل - نلحظ نحواً من المشاركات والمباينات بينها، رغم أنها جميعها تشترك من حيث كونها كلّية؛ أي مقولة على كثيرين، أو على حدّ قول الفيلسوف: «ان كل ما يحمل على المحمول منها الحمل الذي يحمل به المحمول على موضوعه، فإنه يحمل على موضوعه. فطبيعة جنس الجنس محمولة على ما يُحمل عليه

---

(1) انظر: ابن سينا- الإشارات والتنبيهات، ص52 (المنطق).

(2) انظر: ابن سينا- كتاب النجاة. القاهرة 1938. ص15

(3) قارن موقف ابن سينا ونقده الوارد في المدخل ص86- 87.

الجنس؛ وكذلك جنس الفصل وفصل الفصل، وما يُحمل على الخاصة والعرض»[1].

فمن المشاركات التي تعارف عليها المناطقة أن الجنس والفصل يشتركان في أن كل ما يُحمل عليهما من طريق ما هو، فانه يُحمل على ما تحتهما من الأنواع.. ومنها أيضاً أن رفع الجنس والفصل علّة رفع ما تحتهما من الأنواع.

أما المباينات، فمنها أن الجنس يُحمل عليه أكثر ممّا يحمل عليه الفصل والنوع والخاصّة والعرض.. ومنها ان الجنس يحوي الفصل بالقوة(أي محال بالقوة). ومنها أيضاً أن الجنس أقدم من الفصل، لأن الفصل لا يكون وجوده إلاّ بالجنس، فلا ترتفع اذن طبيعة الجنس بارتفاع طبيعة الفصل.

ويستمر ابن سينا في ذكر المشاركات والمباينات بين الجنس والنوع، وبين الجنس والخاصة، مما لم نجد ضرورة لذكر تفاصيلها اكثر مما ذكرنا، واكتفينا بما أوردناه، كي نقرّر رأي الفيلسوف في نقده لبعض تلك الأفكار وبيان خللها.

* * *

14- إذا كان الإطار النظري الذي قدمناه عن بنية المدخل ينهض على قواعد ودلالات الكليات الخمس التي أشرنا قبل؛ فإنَّ موضوع المقولات هي الأجناس العليا، أو المحمولات الرئيسية التي يمكن أنَّ تُسند الى كل موضوع يدخل في قضية. ويتميّز بحث الفيلسوف هنا بنحوٍ من الجدّة والابتكار، رغم أن الريادة الحقيقية

---

[1] نظر: ابن سينا- كتاب المدخل، ص91.

لهذه المعرفة العميقة للمقولات ومفاهيمها يعود حصراً الى صاحب المنطق ارسطوطاليس، سواء كان استكشاف المعلم الاول تأثراً بشذرات الأقدمين، أو كان بدعة ابتدعها؛ فهو -في الحالين -يبقى المنظر الأول في هذا المجال.

وأحسب أنَّ اهتمامات ابن سينا بمباحث المقولات ترجع أصلاً الى عاملٍ تقليدي في المنهج، حيث لم ير بدّاً من الحذو على سبيل ما احتذاه صاحب المنطق في عرضه لمشكلات الجوهر والأجناس العليا - مقرّراً في الوقت ذاته أنَّ ارسطوطاليس لم «يبلغ فيه من التحقيق ما ينبغي»[1] فهو اذن في وضع غير ثابت من الناحية المنهجية الدقيقة، بحيث ادّى الى إثارة جوانب متعددة حول أصالة موضوع المقولات، والى أية جهة ينبغي أن تعود؛ تُرى أهي من الميتافيزيقا ومباحثها؟ أم من المنطق وألفاظه المستعملة؟

ولم يتردد الفيلسوف ابن سينا في ضمّها منهجياً الى علم ما بعد الطبيعة؛ لأنَّ كل محاولةٍ في إثبات عدديتها واعتبارها عشراً- حيث التسع الأخرى محمولاتٌ على الأول منها وهو الجوهر -تحتاج الى استقصاء شامل في صناعات مختلفة «ولا سبيل الى الاستقصاء الاّ بعد الوصول الى درجة العلم الذي يسمى«فلسفة أولى»[2].

فنحن اذن إزاء عملية جدلية تتصف بـ(الاعتقاد) من ناحية عدديتها، نتسلمها تسلّم قبولٍ دون برهان.. ويضاف الى هذا شعور

---

[1] انظر ابن سينا- كتاب المقولات، القاهرة 1959، ص 189.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص6.

ذهني خالص بأن الانتقال من مباحث الألفاظ المستعملة في المنطق، الى بناء القضايا واستدلالاتها؛ لا يحوج الباحث الى ضرورة سلوكه طريق المقولات، إلاّ في حالات التحديد والتعريف، وتلك هي في الواقع مسألة ضم لموضوعها، لا مسألة استقلالٍ خالصٍ له. ويبقى اذن أمر موقعها المنهجي محل نظر وأناة، رغم أن الحكيم وضعها في كتابه (الشفاء) حيث ينبغي أن توضع بالنسبة للمنطق الارسطوطالي عامة، والتقليدي خاصة، وقاد هذا الى ظهور صور متعددة من التداخل المنهجي لديه، مع تكرارٍ غير مستحبٍ، لعل الفيلسوف قصدَ من ورائه إثارة التأكيد في ذهن القارىء، خاصة ان(الشفاء) كُتب للعامة من الناس دون خاصتهم، كما ادّعى الحكيم في فذلكة الكتاب.

ولقد لاحظ بعض الباحثين، ومنهم الاستاذ أبلت Apelt[(1)] أنّ نظرية المقولات ترمي الى حل مشكلة الحمل التي كانت مثار جدلٍ بين الميغاريين، ومن هنا فربط المقولات اذن بدلالة الحمل المنطقي، يعود أمراً مقبولاً في المنهج الشكلي على اقل تقدير، سواء كانت عدديتها عشراً، كما عند ارسطوطاليس وشرّاحه، أو أربعة كما في المنطق الرواقي الذي حصرها في الجوهر المادي غير المتعيّن أولاً، وبالكيفية المادية المجردة للمفرد ثانياً، وبالحال التي تعيّن دلالة المقولتين السابقتين ثالثاً، وبالعلاقة للمادة الفردية في حالاتها المتعددة رابعاً... أو ثلاثاً، كما عند أنصار نظرية الجوهر الفرد في الاسلام وهي؛ الجوهر والكيف والأين... أو

[(1)] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، مقدمة الدكتور مدكور، ص1.

خمسة، كما في لمعات فكر شهاب الدين السهروردي الذي أضاف الحركة إليها فكانت: الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة... أو اثنتي عشرة كما عند الفيلسوف الألماني(كانت) في تصوراته الكلية التي يتضمنها العقل الخالص؛ حيث اعتبرها شرطاً ضرورياً لكل معرفة، وخالف بموقفه هذا وجهة النظر الواقعية، فحصرها في أربع، كل واحدة منها تتفرع الى ثلاث مقولات: فالكمية تتفرع الى الوحدة والكثرة والكل، والكيفية تتفرع الى الواقع والنفي والحدّ، والعلاقة تتفرع إلى الجوهر والعرض والعلية والأشتراك، والوجهة تتفرع إلى الامكان واللاامكان والوجود واللاوجود والضرورة والحدوث.

وأياً ما كان، ففي المقدمات الأولى لمبحث المقولات السينوي نجد عرضاً مسهباً عن اغراضها وأهدافها؛ من حيث ان هناك اجناساً عالية تتضمن الموجودات وعليها تقع الألفاظ المفردة اعتقاداً موضوعاً مسلّماً، ومن هذه الألفاظ ما هو متفق ومتواطىء، ومنه ما هو متباين ومشتق، والاتفاق اشتراك في اسم واحدٍ إما على سبيل التواطؤ أو بطريق آخر، ويحاول الحكيم أن يستعرض هذه الألفاظ ودلالاتها بنحوٍ من التوسّع والتوضيح؛ حتى يصل الى مرحلة الموضوع ودلالته ونسبة العرض إليه، من حيث إن حدّ هو الموجود في موضوع أي «الموجود في شيء لا كجزءٍ منه، ولا يصح قوامه دون ماهية فيه»[1] كي يمكن لنا عندئذ التفرقة بين حال

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق ص28، وقارن كتاب التعليقات لابن سينا، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1973، ص94.

العرض وحال الكل في الاجزاء، فحيث ما كان المتصف به متقوّم بالذات، فهو عرض أما إنَّ لم يتقوّم بعد إلاّ بـــه، فهـــو صــــورة، ويشتركان في أنهما في محلٍ، لكن محل احـــدهما يـــسمى مـــادة، والآخر يسمى موضوعاً.

وحذارِ، أن نخلط - فـــي رأي الفيلـــسوف - بـــين العـــرض والجوهر، أي أن شيئاً واحداً يكون عرضاً تارة وجوهراً اخـــرى؛ ومن وجهين!، فهذا غلط يقع فيه مَن لم يميّـــز فـــصول الجـــواهر تمييزاً واضحاً، فيعتبر عندئذ الكيفية في الجوهر عرضـــاً، بحيـــث تصبح أعراضاً لديه، بينا الجوهر هو«الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير ان يكون في موضوع ألبتة.. والعَرض هو الـــذي لا بـــد لوجوده من ان يكون في شيءٍ من الأشياء، حتـــى ان ماهيتـــه لا تحصل موجودة إلاّ أن يكون لها شيء يكون هو في ذلـــك الـــشيء بهذه الصفة»[1].

فالأشياء اذن، إما جواهر وإما هي أعـــراض، والـــشيء لا يكون عرضاً إلاّ لافتقاره الى موضوع؛ والجوهر على عكس ذلـــك كما بسطنا.

ونلحظ تبايناً آخر هنا هو؛ إن الأجناس العالية لا توجد لهـــا فصول مقوّمة؛ بل تنفصل بذواتها باعتبار انَّ لا أجناس فوقها، بينا الأنواع الدنيا لا توجد لها فصول مقسمة؛ ولكن توجد لها أعـــرض وخواص لتلك القسمة، وافتقار الأعراض للفصول المقسمة سببه هو عدم وجود أنواعٍ تحتها... وتبقى هنا الأجناس المتوســـطة، التـــي

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب المقولات، ص46.

تمتلك الفصول المقوّمة والمقسمة معاً، من حيث إن فصولها المقوّمة هي التي تقسّم اجناساً فوقها، وفصولها المقسمة هي التي تقوّم أنواعاً تحتها!.

والأجناس العالية هذه؛ هل هي جنس واحد عالٍ؟ أو إنها أجناس متعددة؟... الجواب، انها كثيرة دون ريب، ولولا كثرتها لما كانت بين أيدينا هذه (المقولات) التي نبحثها الآن، والتي نجد أن جميع المعاني التي يصلح أن يُدل عليها بالألفاظ، وجميع موضوعات فكرنا لا تخلو عن احد هذه العشرة: إما ان تدل على جوهر، كقولنا: إنسان وشجرة، وإما أن تدل على كميةٍ، كقولنا: ذو ذراعين. وإما ان تدل على كيفية، كقولنا: أبيض. وإماً أن تدل على إضافةٍ، كقولنا: أب، وإما ان تدل على أينٍ، كوقلنا: في السوق، وإماً ان تدل على متى، كقولنا: كان أمسٍ، وإما أن تدل على وضعٍ، كقولنا: جالس، وقائم، وإما ان تدل على الجدة والملك، كقولنا:منتعل ومتسلح، وإما ان تدل على يفعل، كقولنا: يقطع، وإما ان تدل على ينفعل، كقولنا: ينقطع[1].

وجميع الأمثلة التي أوردها الفيلسوف لا تدل (باستثناء الجوهر) على أن المقولة دلالة إسم على معنى، بل دلالة الاسم على ذي المعنى - إذ كان هذا أعرف -لأن قولنا ابيض ليس إسم للكيفية، بل اسماً لشيءٍ هو ذو كيفية وهو الجوهر، ومن هنا فليست المقولة هي الابيض بل هي البياض، ويقاس هذا على سائر المقولات الأخرى.

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص57.

ويثير ابن سينا - في ضوء نظرته هذه -عدة أُمور؛ منها مـــا سبق ذكره وهو هل أن المقولات تستند كلها الـــى جـــنسٍ واحـــدٍ كالموجود مثلاً؟ فإن لم تكن كذلك، فهل يمكن أن يفـــرد الجـــوهر جنساً؛ ويُجعل العرض جنساً واحداً يعم التسعة؟ فإن لم يمكن هـــذا أيضاً، فهل من الممكن أن تُجمع المقولات في أكثر من اثنتين وأقل من عشر؟... وثمَّة سؤال آخر: هل تشتمل هذه المقـــولات علـــى جميع أصناف الموجودات؛ بحيث لا يشذّ منها شيء عنهـــا؟ أم أنَّ هناك أشياء لا تدخل تحتها على الاطلاق؟.

تلك هي مشكلات وضعت في طريق البحـــث عـــن حقيقـــة المقولات ودلالاتها... وقد انتفت وحدتها الجنـــسية لتعـــددها بحـــدّ ذاتها، يضاف الى ذلك أنَّ الوجود نفسه مقـــول علـــى المقـــولات العشر، ولكن لا بطريق الاسم المتفق ولا الاسم المتـــواطىء، لأنَّ حال الوجود فيها ليس حالاً واحدة، بل يتميّز بالقبلية والبعدية: فمثلاً ان الجوهر قبل العرض في جميع الأحوال، وإن الكّم المنفصل أقدم من الكّم المتصل، وان الوجود، لبعض المقولات، أشـــدّ ولبعـــضها أضعف. ومن هنا فإنَّ الموجود بذاته أحق بالوجود مـــن الموجـــود بغيره، ولذلك وجود القار أو الثابت منها، كالكميّة والكيفية، أكثـــر حكماً من وجود ما لا استقرار له؛ كمقولة الزمان ومقولـــة ينفعـــل -فمثلاً يمكنك أن تتصور معنـــى المثلـــث وأنـــه شـــكل أولاً، دون ضرورة لتصوره بأنه موجود؛ لانَّ الشكل داخل في قوامه بالذات، من حيث إنه يتقّوم به خارجاً وفي الذهن كذلك، في حين أن الوجود أمر لا تتقوم به ماهية المثلث، لذا فإنَّ كل ما هو ذاتـــي للـــشيء لا يكون له بعلة خارجة عن ذاته. ونخلص الى أن اسم الموجـــود لا

يقع على المقولات العشر بالتواطؤ، فالوجود اذن ليس بجنسٍ للمقولات، رغم أن الجنس يتميّز بدلالته على طبيعة الأشياء وماهيتها في أنفسها[1]... أما اذا قيس الأمر الى العرض؛ فإنه لا يقوم ماهيات المقولات التسع، لذا «لا يوجد في حدِّ شيءٍ منها أنّه عرض»[2].

أما دعاوة أنَّ هناك أموراً أعمّ من المقولات؛ كالحركة مثلاً، من حيث إنها تتناول الكيف والكم والأين، فإنَّ الفيلسوف يردّ على هذا الرأي بما نصه[3]:

«..إن كانت هي(أي الحركة) مقولة أن ينفعل، فما زالت جنساً، وإن لم تكن مقولة ينفعل، فإنها لا يجب ان تكون جنساً، بل يجب أن تكون مقولة على أصنافها بالتشكيك. وان يكون ذلك هو المانع من أن تجعل الحركة هي نفس مقولة أن ينفعل، إن امتنع؛ وإلاّ إن لم يكن هناك مانع من هذا القبيل، فمقولة ينفعل هي بعينها الحركة».

وأما دعاوة أن هناك اموراً مباينة للمقولات؛ ومنها مثلاً «المادة» و«الصورة»- فإن هذا الرأي مرفوض، بحكم نسبة المادة والصورة الى الجسم حيث انهما ليسا بسببين أو علتين لكون الجسم جوهراً، بل انَّ الجسم لذاته فحسب، لا لعلّةٍ من العلل ولا لسببٍ من الأسباب، لذا فإن المادة والصورة هما من الجوهر ولا مباينة بينهما وبين المقولات.

---

[1] قارن: ابن سينا- المصدر السابق، ص62 .

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص66 .

[3] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص70 .

15- تُرى - ونحن في هذه المرحلة من الحديث عن المقـولات -ما هو الجوهر؟ الذي حدّه الموجود القائم بنفسه الذي هو ليس في موضوع[1]، وما هو الجوهر الذي أُعتبر الأصل الذي تُحمل عليـه المقولات التسع الأخرى، وانه المقصود بالإشارة، والـذي لاضـدّ له؟.

اختلفت الرؤية عند الحكماء في حقيقـة الجـوهر - فـذهب بعضهم الى أنَّ لفظة الجوهر اذا أُطلقت على الاجـسام فحـسب؛ يمكن أن تقال عندئذ على سبيل التواطؤ والجنس، أما اذا قيلت على معنى أعمّ من الجسم فعند ذاك تطلق بطريق الاتفاق أو التـشكيك، كما هو عليه حال الموجود باعتبار قَبلية المادة والصورة على دلالة الجوهرية من حيث إن«المركّب والمفارق الذ هو سبب وجودهمـا وسبب قوام أحدهما بالآخر، هو أقدم من جميـع ذلـك»[2]... فـي الوقت الذي يرى فيه الفيلسوف أنَّ القاعدة الرئيسة التي أخذ بها هي كون الجوهر بصفة«انه الموجود لا في موضوع» - تقوم حتماً الى فكرة أن لا تقدّم في الجوهر ولا تأخر، تماماً كالمعنى الذي نقولـه عن الانسان بأنه: ناطق؛ فإن هذه الصفة لا تقدّم ولا تأخّر أيضاً.

والمقصود بالجوهر هنا هو الشيء الذي له ماهيته وخاصيته في الأعيان، مشروطا على أن لا يكون في الموضوع - كما بسطنا - وأن تكون هذه الماهية لحقيقتها جوهراً؛ كالانـسان مـثلاً، هـو

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص126.

[2] انظر: ابن سينا- كتاب المقولات، ص91.

جوهر، لا لأنه موجود في الأعيان نحواً من الوجود الخاص، بل لأنه انسان فحسب.

والجوهر؛ منه بسيط ومنه مركّب، والأول منهما في حالين: إما لا يدخل في تقويم المركب فيكون مفارقاً، وإما أن يكون داخلاً في تقويمه «كدخول الخشب في وجود الكرسي» - وهو مانسميه عندئذ مادة، و«كدخول شكل الكرسي في الكرسي» - وهو ما نسميه صورة، أما الثاني، أعني المركب، فالغرض فيه الأشياء التي يركب منها الجوهر، من حيث هي مادة وصورة معاً.

وتصنيف آخر يلحق الجوهر؛ هو أنّه: جوهر أول، وجوهر ثانٍ، وجوهر ثالث.

والجوهر الأول يُقصد به الشخصيات(أي الأمور الجزئية) - وهي، بالنسبة للأمور المشتركة، لها طبيعة واحدة -وليست الأولية هنا بدلالة الأولوية، لأن الجزئيات ليست أول في حقيقة جوهريتها، اذ تلك الحقيقة للماهية التي لها[1]، فهي اذن أُولى بالجوهرية، لانها أول من جهة الوجود؛ أي من جهة حصولها في الأعيان لا في موضوع، ولانها لا تقال على كثيرين، بل هي تعبير عن الكائن المفرد من حيث هو موضوع مباشر لما يُحمل عليه من الصفات سلباً أو ايجاباً.

أما الجواهر الثواني؛ فهي التي تقال على كثيرين أيضاً، وتكون غالباً موضوعاً لقضيةٍ ما، كالانسان والقرد والفرس، فهي جواهر وكليات على سبيل التماثل فحسب، ويتميّز بعضها عن

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص96.

بعض وتتفاوت: فالنوع منها أولى بالجوهرية من الجنس باعتبار أنّه أشدّ مشاركة للجواهر الأول في ماهيتها، ودلالته عليها اكثر من دلالة الجنس، والتوضيح هذا الذي يعنيه الفيلسوف: «فإنك إذا سألت: ما زيد وعمرو؟ فقلت: انسان، كان جواباً أتّم من جوابك عنه بأنه: حيوان، فهناك لا تكون قد وفيّتَ الماهية، بل يكون للسائل الى معاودة البحث سبيل»[1]. وهكذا، فإن كلّ ما هو اشد مشاركة للاول، من حيث كونه أولاً، يكون أقرب إليه، لأنه لا يتم تقدمه وتأخره إلاّ به، فهو اذن أولى بالجوهرية.

وهناك من الصفات ما هو أخص من العموم بالنسبة للجواهر الأول؛ منها(الاشارة) - حيث هي دلالة حسية أو عقلية الى شيءٍ بعينه لا يشركه فيها شيء غيره، بينا هذا لا يكون للجواهر الثواني (الكليات) باعتبار أنها لا تعيّن فيها.

وينبغي ملاحظة أن(الإشارة) اذا وُجهت الى زيد، فليست هي الى مطلق الانسان، ففرق بين(الانسان) و(زيد) - وإن كان الانسان محمولاً على زيد -ولولا الفرق لكان أبداً محمولاً على زيد فقط، وكان عندئذٍ كل انسانٍ زيداً! وهذا أمر مرفوض أصلاً.

وتتميّز خاصية الاشارة هنا، إنها للجوهر فحسب، رغم أنها ليست لجميع الجواهر، كما أوضحنا، بحيث يمكن القول إن الاشارة شرط في مقولة الجوهر بالذات.

أما اذا عدنا الى خواص الجوهر الاخرى؛ وهو كونه«لا ضدّ له» - فالضّد هنا هو ما يطلق على كل موجودٍ في الخارج مساوٍ

---

[1] انظر: ابن سينا المصدر السابق ص18.

في قوته لموجودٍ آخر ممانع له، أو على موجودٍ مشارك لموجــود آخر في الموضوع معاقب له؛ بحيث اذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به[1]. لذا قيل إن الضدّين لا يجتمعان، وقــد يرتفعــان، بخلاف النقيضين حيث إنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان!.

وبهذه الدلالة، فإنّ الجوهر لا ضدّ له، والاستقراء يُظهر لنــا ذلك بوضوح، حيث انه لا ضدّ للانسان مثلاً ولا ضدّ للفرس... أما ما نلحظه من ضدية الجسم الحار للجسم البارد؛ فتلك ليست ضــدية ذاتية بل عرضية، لان المتضادين فيهما هما الحــرارة والبــرودة فحسب!.

وما دام الجوهر لا ضدّية فيه، فإذن لا يقبل خاصــية الأشــد والأضعف من حيث هو طبيعة واحدة، ولا تناقض بين هذا، وبــين كون الجوهر قد يكون أولى بالجوهرية من بعض«لأنّ الأولى غير الأشد، فإن الأولى يتعلق بوجود الجوهرية، والأشد يتعلق بماهيــة الجوهرية»[2].

16- ومن الحديث عن الجوهر؛ كمقولةٍ اولى تتركــز حولهــا جميع المقولات الأخرى، ننتقل الى الكلام على المقولات التابعــة؛ ومنها مقولتا الكم والكيف، حيث أسهب ابن سينا في الحديث عنهما، بينا أوجز في الاخريات المتبقيات، ثم عاود الاسهاب فــي الكــلام على المتقابلات، أو ما نسميه اصطلاحاً(ما بعــد المقــولات) -أي التقابل والتقدم والمعية والحركة والملك - ونحاول نحن في دراستنا

---

(1) قارن: د. جميل صليبا- المعجم الفلسفي، بيروت 1978،1/754.

(2) انظر: ابن سينا- كتاب المقولات، ص108.

هذه أن نوجز الطريق إليها دون إطالات لا نجد لها مبرّراً من ناحية الإيضاح او التحديد.

«فالكم» أصلاً هو ما يقبل القياس، وله صفات عامة أهمها: قبوله للتجزئية، ووجود العادّ فيه - أي ما يعدّه ويقدّر - واتصافه بقبول المساواة واللاّمساواة. وهو على نوعين:

أ-كمّ متصل: هو الذي رسمه أن يوجد لاجزائه حدّ مشترك بالقوة تتلاقى عنده وتتحد به، كالنقطة للخط[1]، فما كان من أجزائه ثابتاً ومجتمعاً في الوجود سمي(امتداداً)، فإن كانت أجزاؤه غير مجتمعة وليست قارّة بل في تجدّد دائم سمي(زماناً) -والحدّ المشترك بين أجزائه هو(الآن)، الذي يتصف بأنه غير ذي وضع. ومن هذا الكم المتصل وحيّزه تبدأ - في رأي الفيلسوف - الهندسة ويتشعب عنها التنجيم والمساحة وعلم الحيل(الميكانيكا) وعلم الأثقال[2].

ب-كمّ منفصل: هو الذي لا يمكن أن يُفرض في أجزائه- لا بالقوة ولا بالفعل - حدٌّ واحد مشترك؛ كالعدد مثلاً في حال الانتقال من عددٍ الى آخر يليه، حيث لا نجد بينهما حدّاً مشتركاً[3]. ومن هذا الكم يبدأ علم الحساب في رأي الحكيم، ثم يتشعب الى ما دونه من الموسيقى وعلم الزيجات(التقاويم).

---

(1) انظر:ابن سينا- كتاب النجاة، ص126.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص208

(3) قارن: الساوي، عمر بن سيلان- كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق، القاهرة 1898 ص 48- 49.

وينبغي ملاحظة أنَّ الكمّ لكميّته قسمتان خاصتان؛ الأولى من حيث لها وضع في أجزائها، والثانية من حيث لا وضع لها. والمقصود بالوضع اسم مشترك يُطلق على ما إليه إشارة، كما يقال مثلاً إنَّ للنقطة وضعاً، وليس للوحدة وضع. ويُطلق الوضع على احدى المقولات التسع التي أشرنا إليها، ويُطلق على معانٍ لا تتعلق بالمقادير ولا بالإشارة إطلاقاً.

ويؤكد ابن سينا، في هذا المجال، أنَّ الكم ذا الوضع هو المقدار، وأنَّ المقادير في الحقيقة ثلاثة، الاّ إذا أُضيف إليها المكان فتصبح عندئذٍ أربعة، بينا يبقى الزمان والعدد والقول غير ذوات وضع[1]، لذا تكون المساحة هي المقدار للكم المتصل، والعدّ هو المقدار للكم المنفصل، علماً أنَّ الكم المتصل لا يباين الكم المنفصل إلاّ بذاته؛ والعكس بالعكس... فلا ضدّية اذن في الكم ولا في الكميات، باعتبار أنَّ الضدّية أمر عرضي بالنسبة للكميات، وليست من الكميّة في شيء.

بانتفاء الضدّية عن الكم، يمكن نفي التضعّف والاشتداد، والنقصان والزيادة؛ بمعنى«أن كميّة لا تكون أشدّ وأزيد في انها كميّة، من اخرى مشاركة لها؛ فلا ثلاثة أشدّ ثلاثية من ثلاثة!»[2].

وللفيلسوف عرضٌ طويل وطريف عن الضدّية ودلالتها، اكتفينا بالإشارة الى فحواه، وللباحث العود إليه في مظانّه من كتب المنطق السينوي.

---

[1] قارن: ابن سينا- كتاب المقولات، ص130.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص142.

ونعود بالحديث الآن الى مقولة(الكيف) - حيث يقرّر ابن سينا أنَّ الكيف أشهر من الكيفية، لأن اسم الكيفية أشتق منه، وكذلك هو أشهر من الكيفية اذا قيس الى الشيء ذاته من حيث هو شيء لا من حيث هو سؤال وجواب، لأنَّ السبيل إليه هو الحسّ، والحس عادة لا يميز الكيفية مفردة، بل «يتناولها مع الشيء المتكيّف بها، ومع المقدار الذي يلحقها بسببه تناولاً واحداً غير مفصّل، ثم بعد ذلك يحصل ما يُتخيل».

والكيفية عموماً هي هيئة قارّة في الشيء الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. وعند تحليل هذا التعريف الى مضامينه المقصودة نصل الى الأُمور التالية:

1- إنَّ لفظة (الهيئة) في التعريف تشمل الأعراض كافة دون استثناء.

2- إنَّ مفهوم عبارة (قارّة في الشيء) يقود الى عدم ضمّ الهيئات غير القارّة؛ كالحركة والزمان والفعل والانفعال.

3- إنَّ دلالة (لا يقتضي قسمة) الغرض منها حذف طبيعة الكم واخراجها.

4- إنَّ معنى (لذاته) يقصد منه إدخال الكيفيات المقتضية للقسمة. أما النسبة فحسب مواطنها المقتضية لها.

وللكيفيات مظاهر أربعة أشار إليها الفيلسوف بنحوٍ من التفصيل والتوسّع والنقد، يمكن حصرها على الوجه التالي:

أ- الكيفيات المحسوسة، ويسميها ابن سينا كيفيات انفعالية من حيث إنها تلتئم عن أفعال وانفعالات.

ب- الكيفيات الكمية؛ أي التي تعرض للكم، سواء كان كمّاً منفصلاً أو متصلاً (حسب ما بسطنا من دلالة الكمين سابقاً).

جـ- الكيفيات الاستعدادية وهي استعداد أو فعل للقبول أو للدفع او النفي فحسب.

د- الكيفيات النفسية- وهي نوعان: إما طبيعية متولدة من داخل، وراسخة ثابتة في الشيء الذي توجد فيه... وإما مقتناة، غير راسخة، يمكن والتخلي عنها عند عدم الحاجة إليها. ومثال النوع الأول (الملكة) من حيث انها عسرة الانحلال، ومثال النوع الثاني (الحال) من حيث إنها سهلة الانحلال.

وتتشعب الكيفيات الى قسمةٍ اخرى ندعوها بالكيفيات الأولية، والكيفيات الثانوية (باصطلاح المحدثين) - فدلالة الأولى عند القدماء، ومنهم ابن سينا، هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. أما دلالة الثانية؛ فهي ما اشتق من الأولى من حالاتٍ ودرجات مختلفة ومتباينة.

وحذارِ أيضاً أن نقع بما فيه بعض الباحثين العرب حين تصوّر أنَّ النقد اللاذع الحادّ الذي يوجهه الفيلسوف لطبيعة المواقف في مقولة الكيف والكيفية، انه موجّه الى ارسطو طاليس بالذات، بحيث إن الحكيم - في رأي اولئك الباحثين - صفعَ المعلم الأول بيد، ثم صافحه باليد الأخرى!.

أقول إنَّ هذا هو الخلط بعينه بين مستويين لا ينبغي الخلط بينهما؛ فالشيخ الرئيس ابن سينا يوجّه نقده ومناقشته الجادّة، ويستنفر كُل قوى أصالته البارعة في الرد على نزعات الشُرّاح فحسب، وعلى اولئك المجهولين غير المعرّفين في كتبه، الذين

استطالوا في أمورٍ لا تستحق كل هذا التعليق، فظهر الخطأ في أحكامهم وأقوالهم؛ وأبان هو سبيل الحق في هذه الآراء... وعلى الرغم من أنَّ مباحث هذه المقولة لا تخلو من تعقيدٍ وغموض، فحديث الفيلسوف ينصب أساساً على ما ذكرناه، وليس في الموقف ما يقود الى دعاوة التراجع او التناقض اطلاقاً. لأن ابن سينا - كما عرفناه فكراً وقلماً - لا يتردد في اعلان التمسك بأفكار المعلم الأول، موضحاً حقائقها بالشكل الذي يراه؛ حتى لو ادى ذلك الى دفع رأيه وتقديم رأي ارسطو طاليس، وتلك سِمة تميّزَ بها الحكيم في ابحاثه ومناقشاته؛ سواء في كتاب(الشفاء) او كتبه الأخرى، فهو لا يألو جهداً من الإشارة - خاصة في موضوعات المنطق - الى انَّ ما ذكره (صاحب المنطق) «هو التام الكامل، والميزان الصحيح، والحق الصريح!».

17– ذلك تنبيه كنا نود الاصحار به، ونعود ثانية الى المقولات واوضاعها، مشيرين اشارات موجزةٍ لبعضها. ومنها مقولة (الأين) ومقولة (متى).

أما (الأين) فهو «كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه؛ ككون زيد في السوق[1]» -بمعنى حصول الجسم في المكان أو الحيّز الخاص، وهذا الأين هو جنس لأنواع، فهناك اين فوق وأين تحت وهكذا، ومنه ما هو حقيقي أولي، أي كون الشيء في المحل الحقيقي له، ومنه غير حقيقي يعاكس الأول. ومثاله: الدار، وبغداد،

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص 128.

وباريس- كقولنا: زيد في بغداد، فهو حيّز لا يتصف بأنّه خاصّ بزيدٍ فحسب، بل يتصف بالعمود.

ومن الأين ما يكون مأخوذاً بذاته مثل كون النار فوق، ومنه ماهو عارض له، ومثاله: الحجر في الهواء، ومنه ما له اضافة ككون الهواء فوق بالقياس الى الماء، ومنه أين جنسي وهو الكون في المكان. ومنه نوعي كالكون في الهواء[1].

أما مقولة (متى) فهي «كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه، مثل كون هذا الأمر أمسِ»[2] أي نسبة ما للشيء الى الزمان، سواء كان الوقوع في الزمان أو في أطرافه... واذا قيست هذه المقولة الى الزمان بالذات، فالنسبة إليه إما أن تكون مطابقة للشيء بلا فضل؛ كما نقول مثلاً: عند الغروب، أو وقت الزوال، أو تكون أعمّ من هذه المطابقة كقولنا مثلاً: إنّ ثورة العراق ضد الانكليز كانت عام 1920 للميلاد.

وينبغي أخيراً التأكيد بأن المقولتين السابقتين لا يصح فيهما التركيب اطلاقاً.

18- وفي نهاية المطاف لهذا التحليل الموجز للمقولات، أود الحديث عمّا يسميه ابن سينا بـ(المتقابلات) ويقصد به موضوع(ما بعد المقولات) من مباحث التصورات - ويتضمن التقابل والتقدّم والمعية والحركة والمِلك- كما أشرنا من قبل-

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب المقولات، ص 228- 229.

[2] انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص81.

والمتقابلان«هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحدٍ من جهةٍ واحدة في زمانٍ واحدٍ معاً»[1]. وهذا ما يسمى في لغة المناطقة بـ(تقابل الحدود) حيث تعارفوا على اعتبار التناقض هو أول صورة من صور التقابل بين الحدود. وقد عُرّف الحدّان المتناقضان على أنهما حدّان يستوعبان جميع المجال الذي يشيران إليه، دون أن يستوعب واحداً منهما فحسب... بمعنى آخر انه لا يمكن حملهما بالايجاب على موضوعٍ واحد في الآن نفسه؛ وفي مجال قولٍ معيّن.

والتقابل المنطقي في الحدود هو على أربعة أنماط:

أ- تقابل السلب والايجاب، أو ما يسميه الفيلسوف النفي والاثبات كالحصان واللاحصان!

ب-تقابل المتضايفين، حيث لا تعاقب على موضوع، أو اشتراكهما في موضوع مثل الأبوة والنبوة.

جـ- تقابل الضدين، مثل السواد والبياض.

د- تقابل العدم والملكة، مثل العمى للبصر، حيث إن الملكة يمكن أن تستحيل الى العدم؛ أما العدم فلا يمكن ان يستحيل الى الملكة[2].

ولا يقصد بالتقابل، كما يقول الفيلسوف، «حال كل غيرين متباينين كيف اتفق، بل؛ أما الأول من التقابل فهو تقابل الأيس والليس وذلك موجود في الجوهر والعرض... وأما ما بعد ذلك،

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب المقولات، ص241.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص255.

فشرط المتقابلين ان يكونا في موضوعٍ واحدٍ، جنسي أو نوعي، على انهما فيه لا عليه... أما العلاقة والملازمة فهي اضافة تُلزم، إما أحدهما، فيلحق الآخر غير لازم على ما هو الحال في بعض ذوات الاضافة... أو تُلزم كليهما فيكونان به متضايفين من حيث اللزوم»[1].

وأما المفارقة بين المضادّ فيمكن حصرهما بوجهين هما:

1- إن الماهية تطلق على المضاف بالقياس فحسب. بينا ليس الأمر كذلك بالنسبة للمضاد. فنحن لا نقول مثلاً: إنَّ الخير انما هو خير لاجل قياسه الى الشر، بل نقول: إنَّ الخير مضاد للشر. لذا فمن حيث هو مضاد، فهو مضاف.

2- ان المتضادات تتصف بصفتين؛ الأولى عدم تعري الموضوع فيها من أحد الطرفين، بحيث لا يكون بينهما واسطة. والأخرى عكس الأولى؛ أي جواز تعري الموضوع عنها، فيكون بينهما واسطة. ومثال الأولى الصحة، وهي ملكة في جسم الحيوان عموماً، تصدر عنها أفعاله الطبيعية المألوفة. ومثال الأخرى، السواد الصرف والبياض الصرف؛ فإنَّ بينهما وسائط ألوانٍ، تختلف درجة وحدّة[2].

ويلخص الحكيم الموقف بشكلٍ مكثفٍ ودقيق فيقول:«إنَّ الأضداد الحقيقية هي الأمور التي تشترك في موضوع واحد، وكل واحد منها له معنى؛ كالبياض والسواد -ليس كالسكون والحركة -

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص249.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص255.

ويكون الاثنان المتقابلان منها لا يجتمعان معاً، بل يتعاقبان، وبينهما غاية الخلاف... وأما العدم والملكة، فالحقيقي من العدم أن يكون الشيء معدوماً في الموضوع القابل لوجوده بطباعة من حيث هو كذلك، سواء كان المعدوم ما سميته هنا ملكة أو شيئاً آخر، وسواء عادَ أو لم يعد، وسواء كان قبل الوقت أو بعده، أو فيه. ومنه ماهو أهو من ذلك، وهو عدم الشيء عمّا في طبيعةٍ من طبائع الموضوع أن يقارنه؛ شخصية كانت تلك الطبيعة أو نوعية؛ كالخُرس الأصلي، أو جنسية كالأُنوثة»[1].

19- الى هنا ينتهي كلام الفيلسوف عن المتقابلات ليبدأ حديثه عن فكرة التقدم والتأخر باعتبارهما من الاضافات التي تلحق المقولات أيضاً.

وللتقدم، في مفهومه المنطقي، عدة أوجه وأقسام: منها التقدم بالزمان؛ فإن الأكبر سناً أقدم من الأحدث سناً، بمعنى أن المتقدم يكون في زمان لا يكون المتأخر موجوداً فيه، كتقدم ابن سينا على ابن رشد مثلاً. ومنها التقدم بالطبع، وحدّه «هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود، كحال الواحد عند الاثنين، فأنه إن كانت الاثنينية موجودة فالوحدة موجودة، ولا ينعكس مكافئه»[2]. ومنها التقدم في الرتبة -وهو كون المتقدم اقرب الى مبدأ معيّن، مثل الجنس الأعلى في حكم الجنسية، والنوع الأدنى في حكم النوعية. ومنها ما يكون دون الأجناس والأنواع، كتقدم الجسم على الحيوان،

---

[1] انظر ابن سينا- المصدر السابق، ص264 - 265.

[2] انظر ابن سينا- المصدر السابق، ص266.

أو تقدم الصف الأول على الثاني. والأمر هنا نسبي واتفاقي ليس غير، «لأننا في اعتبار التقدم في المرتبة لا نلتفت الى حال الشيء في نفسه ولا الى حاله من جهة استعمالنا، بل انما نلتفت الى حال نسبته الى طرفٍ ينتهي إليه»[1]..

ومن هذه الأوجه التقدم بالشرف، أي أن يكون للمتقدم زيادة شرف على المتأخر، كقولنا ان العارف متقدم على الجاهل. ومنها أيضاً التقدّم بالعلّية (وهو مبحث ميتافيزيقي سيتناوله الفيلسوف في مباحث ما بعد الطبيعة) - أما هنا فالغرض منه ان السبب متقدم على المسبّب، رغم ان وجود أحدهما لا يكون إلاّ بوجود الآخر. وليس التقدم بالطبع بل من الناحية الوجودية فحسب.

أما(المعية) فالمقصود منها كل أمرين لا يتقدم أحدهما على الآخر ولا يتأخر؛ فهما(معاً) - وتُطلق على الزمان وعلى الطبع، فهي إذن زمانية ومنطقية. وتستعمل في الزمان على حالين: مطلقة؛ كوجود الأشياء في زمنٍ متجانس الاجزاء(كالديمومة) مثلاً، ونسبية، كوجود الأشياء في زمنٍ متفقٍ عليه(علماً بان الفيلسوف لم يصرّح بشكلٍ واضح بهذه المعية).

20- وأخيراً وليس آخراً؛ فجميلٌ من ابن سينا محاولته هذه في تبرير موقفه -الذي أشرنا اليه سابقاً -من الحديث عن المتقابلات، في موضوعٍ يتعيّن فيه عدم الخروج على دلالة المقولات كما اراد. فكان استطراده حقاً أوسع من ان يلم به اختصار أو ايجاز.

---

(1) انظر ابن سينا- المصدر السابق ص268.

مقدمة في منطق القضايا

21- وكما أسلفنا من قبل، فانَّ المنطق السينوي اهـتم وبـشكلٍ خاص بنظرية التعريف أولاً، وبمنطق القضايا ثانيـاً، الـذي هـو ضربٌ من ضروب الاستدلال الاستنباطي، باعتبار انه قولُ مؤلف من أقوال اذا وضعت لزم عنها بذاتها، لا بـالعرض، قـولُ آخـر غيرها؛ اضطراراً[1]، ولا يستقيم القياس ولا يلتـئم إلاّ اذا تقدمتـه مفاهيم عديدة منها (العبارة) لأنها قضية من الناحية الـشكلية لهـا حكمها، ولها حدودها وأنواعها، وكمّها وكيفهـا. ولأن موضـوع (العبارة) أيضاً يتقدم على القياس من الناحية التعليمية والتنـسيقية، لذا كانت المقدمة لمنطق القضايا مسايرة لطبيعة المـنهج كـذلك. وتعتمد أصلاً على(العبارة) التي هي«كلامٌ في القول الجازم الحملي البسيط من جهة تأليفه لا من جهة مادته، وفي اصـناف الأقاويـل الحملية الجازمة البسيطة المتقابلة من جهة تأليفها». فحسب[2].

فمبحث (العبارة)- منذ صـاحب المنطـق ارسـطوطاليس- يتعامل مع الاسم والكلمة(=الفعل) والألفاظ الدالّة عليهمـا مقرونـة باللغة، دون أن يمسّ جانباً من المقولات وأصنافها. لذا كان لهـذا المبحث تأثيره واسهاماته في تكوين النحو العربي، سواء اعتـرف بعض النحويين العرب بذلك، أو أنكر هذا التـأثير، يبقـى«كتـاب

---

(1) انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص47 .

(2) قارن: الفارابي- شرح كتاب ارسطوطاليس في العبـارة، تحقيـق كـوتش وستانلي اليسوعيين، بيروت 1971، ص17، 21.

العبارة» يلعب دوره المنطقي في بناء لغة النحو وتأصيلها قديماً وحديثاً.

22- وموضوع البحث في(العبارة) يتطرق، وبشكلٍ أولي، الى معرفة التناسب بين الأشياء وتصوراتها، وألفاظها المركبة والمفردة، وتعريف المصدر وتعلّق الكلمة والاسم المشتق به، وحال الكلمة المحصّلة وغير المحصّلة، وتمييز الخبر عمّا سواه. ثم تعريف القول الجازم البسيط، ودلالة الايجاب والسلب، وتعريف أصناف القضايا، وتعريف التقابل والتناقض والتداخل... ومن ثمَّ الكلام على القضية ودلالتها ولواحقها وأحوالها وأنواعها وتقابلها.

وفي حال المقايسة شكلاً ومضموناً بين كتاب العبارة لابن سينا، وكتاب العبارة لارسطو طاليس، نجد الأول أغزر مادة وليس شرحاً للثاني ولا تعليقاً عليه، وهو أوسع مؤلف لابن سينا في منطق القضايا[1].

وليس الآن بصدد تقديم دراسةٍ مفصلة عن منطق العبارة وموضوعاته المختلفة- بل أعمل جاهداً في اقتناص السمات المهمة التي تلفت نظري في موسوعة ابن سينا المنطقية، سواء في كتاب الشفاء أو الاشارات والتنبيهات أو النجاة أو رسائله الأخرى.

ففي حديث الفيلسوف عن التناسب بين التصورات والألفاظ، نجده يتدرج بشكلٍ تعليمي فيبدأ الكلام على المعرفة الانسانية وأنها قوة حسية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية متأدية عنها الى

---

[1] قارن: ابن سينا- كتاب العبارة، القاهرة 1970، مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور، ص(ط).

النفس، ثم حاجة هذه الطبيعة الانسانية الى المحاورة وتبادل الخبرات، ومحاولتها اختراع شيءٍ يتوصل به الى ذلك، «ولم يكن أخفَّ من ان يكون فعلاً، ولم يكن أخفَّ من أن يكون صوتاً، لأنَّ الصوت لا يستقر ولا يزدحم»[1]، وأدّى هذا، في نهاية الشوط، الى ضربٍ آخر من الحاجة، غير النُطق، فأُخترعت اشكال الكتابة، فما كان منها(خارجاً) بالصوت بدلالة النفس ومعرفتها سُمي آثاراً، وما بقي في النفس سُمي معاني، والكتابة عموماً تدل على اللفظ من حيث إنَّ تركيب اللفظ يحاذيها، سواء أكان اللفظ متأتّياً عن إلهام إلهي، أو عن طبع وتطبع «كما سُميت القطا؛ قطا، بصوتها»، أو عن اختيار أُصطلح من قبل مجموعة معينة من الناس، فهو(اعني اللفظ) يدل على نحو من التواطؤ بين المجتمعات البشرية... ودلالة اللفظ هي إرتسام في الخيال الانساني لمسموع إسمٍ ظهر له في النفس معنىً، بحيث تدرك تلك النفس أنَّ هذا المسموع لهذا المفهوم كلّما أورده الحسّ متتابعاً اقتنصت معناه[2].

وليس للكتابة دلالة آثارٍ بدون ألفاظ تكون هي وساطتها في التعبير، فمثلاً لو فرضنا هذه الدلالة ونفينا الألفاظ، لأصبح لكل فعلٍ كتابة معينة، بحيث عادت «للحركة كتابة، وللسكون اخرى وللسماء اخرى وللأرض اخرى، وكذلك لكل شيء»[3]، ولكن هذا ليس بالأمر السهل، لذا وجد الإنسان أنَّ خير طريق له هو أن يقصد الى (الحروف) الأولى القليلة العدد، واضعاً لها أشكالها بحيث لا يكون

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب العبارة، ص 1-2.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص4.

[3] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص4.

من المتعذر حفظها وتذّكرها، «فإذا حفُظت حوذي بتأليفها رقماً، تأليف الحروف لفظاً، فصارت الكتابة بهذا السبب دليلاً على الألفاظ أولاً؛ وذلك أيضاً دلالة على سبيل التراضي والتواطؤ، فلذلك أُختلف[1]».

والألفاظ بحدّ ذاتها تتفرع الى قسمين؛ ألفاظ مفردة ليست بصدق ولا كذب، وألفاظ مركبة. وما يحتمل الصدق او الكذب هو (الحكم) الذي يُثبت أمراً أو ينفيه، ولا يدخل فيه الاستفهام ولا الطلب ولا التمني.

ولهذه الألفاظ مؤشراتها المتعينة كدلالة (الاسم) ورسمه و(الكلمة) ومفهومها حيث يعتبر الفيلسوف أنَّ الاسم ليس اسماً بذاته، بل يكون كذلك عند الدلالة عليه بصفةٍ خاصة، أما هو- كلفظةٍ مجردة- «فإنه ولا جزء منه يدل»[2].

ونلمس في حديث ابن سينا المفصّل هذا نحواً من الجمع بين مفاهيم المنطق واللغة بصدقٍ واخلاص.

أما(الكلمة) فدلالتها زمانية، لأنها ترتبط بحركةٍ معينة لها، لذا فالمقصود اذن بدلالة (الكلمة) هي الفعل... يقول الحكيم: «الكلمة هي ما يسميها أصحاب النظر في لغة العرب (فعلاً) - وقد كانت الكلمة في الوضع الأول عند اليونانيين إنما تدل من الزمان على الزمان الحاضر، ثم اذا أُريد أن يدل بهذا على الزمان الماضي او المستقبل قُرن بها زيادة مع حفظ الأصل[3]. وأما العرب فلم تجرِ

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص5.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص12.

[3] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص18.

لهم العادة بافراد كلمة للحاضر، فإن شكل الكلمة للمستقبل هو بعينه شكل الكلمة التي للحاضر، فيقال«إنَّ زيداً يمشي، أي في حال، ويمشي، اي في الاستقبال، فإذا حاولوا زيادة البيان قالوا «إنَّ زيداً هو ذا يمشي فاقتضى الحال الحاضر. أو قالوا: سيمشي، أو سوف يمشي، فاقتضى الاستقبال. ويكون ذلك بالحاقٍ يلحق به»[1].

ولا بُدّ لنا من الاشارة هنا إلى أنَّ هذا الذي قرّره ابن سينا من غلبة طبيعة الحاضر على التقسيمين الآخرين للزمان، لعب دوره الكبير في الفلسفة اليونانية وحضارتها، وفي تحديد مفاهيم الزمان ومقاييسه بشكلٍ يختلف أساساً مع مفهوم الزمن الذي ظهر مع الأديان التي جاءت بعد الفلسفة الاغريقية كالمسيحية والاسلام، وسيكون للفكر العربي زمانه الخاص به في الدلالة الفلسفية.

23- وأعود الآن مع الفيلسوف؛ حيث يرى أنَّ لغة العرب لا تفترض في كل ما يسمى فعلاً أن يكون كلمة، ويسوق حديثه بشكلٍ من التفصيل، فيه طرافة ودقة، رأيتُ، أن أسوقه أنا بدوري للقارىء نصاً لا فحوى.

فاسمعه يقول:

فمثلاً«أمشي ويمشي؛ فعل وليس كلمة مطلقة، وذلك لأنَّ الهمزة دلت على موضوعٍ خاص، وكذلك الياء فصار قولك: أمشي أو مشيتُ صدقاً أو كذباً، وكذلك: يمشي ومشيت، وكأن ذلك في حكم قولك: أنا أمشي، وأنت تمشي، وأنا مشيتُ، ومفهومها مفهوم واحد، وهذا بالحقيقة موضع نظرٍ، فإنَّ هذه اللفظة لا تخلو

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص18.

إما أن تكون مفردة أو مركبة، فإن كانت مفردة فلا ينبغي ان تكون صادقة أو كاذبة؛ فقد جزمنا القول على أنَّ الألفاظ المفردة لا صدق فيها ولا كذب، وإن كانت مركبة فيجب ان يكون لها أجـزاء دوالّ، فهب أنَّ الهمزة من قولنا: أمشي، دلت على معنى، والتـاء مـن: تمشي، دلت على معنى، فالباقي جزء وليس يدل على معنى بوجهٍ من الوجوه؛ فإنَّ اللفظة المركبة من ميم ساكنة مبتدأ بها، ثم شـين، ثم ياء؛ إما أن لا يكون لفظاً بنفسه ألبتة، إن كان حقاً ما يقال مـن أنَّ الساكن لا يُبتدأ به، أو يكون لفظاً لا يدل على معنىً من المعاني إن أمكن أن يُبتدأ به، كما قد يجوز الابتداء بالساكن فـي لغـاتٍ كثيرة. ولا يبعد أن يظن أنّه إن كان (أمشي) مركباً أو فـي حكـم المركّب، فسيكون: يمشي أيضاً، الذي لا صـدق فيـه ولا كـذب، مركباً، فإن الياء تدل على غائب، وليس التعيين بشرطٍ في ان يكون الدّال دالاً؛ فإنك إذا قلت: انسان، دللتَ وإن لم تعيّن، ولا فرق بـين قولك: يمشي، و(بين) قولك: شيء ما يمشي، فـستكون الكلمـات المستقبلة كلها مركبات، ولا تكون ألفاظاً بسيطة. وكذلك لقائـلٍ أن يقول: إنَّ الاسماء المشتقة أيضاً مركبة أو في حكم المركبة، فأنّها محصّلة من مادة هي حروف المشي، ومن صـورة قُرنـت بهـا فصارت دالّة به على موضوع غير معين. فلها جزءان: جزء يدل على معنى وهو المادة، وجزء يدل على آخر وهو الصورة»[1].

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص18- 19 .

ذلك هو رأي ابن سينا الفيلسوف، وقد لا يرضاه النحويون، ولكنه يبقى في دلالته المنطقية يحمل عنصر الجدّة والإبتكار بالنسبة لدلالة الفعل العربي من وجهة نظر(حكيم عالم)!.

24- وعند العود الى أصناف القضايا؛ نجد الشيخ الرئيس يقسّمها الى ضربين- كما فعل المعلم الأول من قبل- هما:

أ- القضايا الحملية.

ب-القضايا الشرطية.

وكلاهما يدخلان تحت مضمون التركيب الخبري، فما كان من الخبر حملاً؛ فهو الذي يحكم فيه عندئذ بأنّه معنى محمولٌ على معنى، أو ليس بمحمولٍ عليه، كالعبارة القائلة:«إنَّ الانسان حيوان»، فالإنسان هنا هو الموضوع، والحيوان هو المحمول.

أما ما كان من الخبر شرطاً، فهو الذي يؤلف من خبرين قد أُخرج كل واحد منهما عن خبريته، ثم قُرن بينهما، على سبيل أنَّ أحدهما يلزم الآخر ويتبعه؛ فيكون هو الخبر الشرطي المتصل. أما اذا اختلفا وتباينا، فهو الخبر الشرطي المنفصل... ومثال المتصل: «اذا وقع خط على خطين متوازيين، كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة» - فلولا لفظتا (اذا) و(كانت) لأصبح كل واحدٍ من القولين خبراً بنفسه. ومثال المنفصل:«إما أن تكون هذه الزاوية حادّة أو منفرجة أو قائمة» - فاذا حذفنا (إما) و(أو) كانت هذه اكثر من قضية مفردة[1].

---

[1] انظر: ابن سينا- الاشارات والتنبيهات(قسم المنطق)، ص64.

ثم يقّرر لنا الحكيم رأيه عن الايجاب والسلب، أو النفي والاثبات، محللاً اياهما بشكل يكاد يلتقي مع الدراسات المنطقية والنفسية الحديثة[1]، حيث يرى أنَّ الاثبات هو إيجاب النسبة، أو ايقاع شيء على شيء.. واما النفي فهو انتزاع النسبة، أو انتزاع شيء من شيء. ويرى الفيلسوف ان للإثبات قبلية على النفي، لأنَّ الأول إيجاب ووجود، بينا الثاني نفي وسلب.

أما ما يخص تقابل القضايا -سلباً أو ايجاباً- فإن القضيتين المتقابلتين يكون موضوعهما ومحمولهما واحداً بالنسبة للأمور التالية: في المعنى والاضافة والقوة والفعل، والجزء والكل، والمكان والزمان، والشرط[2]، وما تناقض من هاتين المتقابلتين من القضايا، فهما يتقابلان بالإيجاب والسلب تقابلاً يجب عنه لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة...ويفصل ابن سينا الكلام على القضايا مؤكداً ان القضيتين المتضادتين لا تصدقان معاً، وقد تكذبان معاً. والمتضادان في الألفاظ أو القضايا لا يجتمعان، وقد يرتفعان، كما بسطنا من قبل.

---

(1) انظر: ابن سينا- كتاب العبارة (مقدمة الدكتور مدكور) ص(ك).

(2) انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص26- وذهب شهاب الدين السهروردي الى رد انواع القضايا كلها الى قضية واحدة. وكان لموقفه هذا اثره الواضح في مباحث الاستدلال المباشر.

قارن: د. علي سامي النشار- المنطق الصوري، القاهرة 1955، ص 286-290.

25- ذاك هو حديث الفيلسوف عن منطق العبارة، اخترنا منه بعض إشاراته وتنبيهاته محللين إياها، وتركنا عرضه الواسع لدراساتٍ اخرى في المستقبل.

قياس واستدلال قياسي

26- وفي إشارةٍ سابقة لنا بخصوص منطق القضايا، أو ما يُعرف بالقياس؛ الذي هو ضربٌ من ضروب الاستدلال الاستنباطي -كما بسطنا -من حيث إنه قولٌ مؤلف من أقوال، اذا وضعت تلك الأقوال لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قولٌ آخر غيرها، اضطراراً.

ومبحث القياس من المباحث الرئيسة بالنسبة للمنطق السينوي؛ سواء ما يتعلق منه بالشكل، أو بالقياسات البرهانية[1]. حيث يلعب دوراً فعّالاً في بناء الأشكال المنطقية وصياغاتها الحملية على اختلاف صورها المتطورة، مع ما جدّد من أُصولها وفروعها الفيلسوف ابن سينا.

وعلى الرغم من أنَّ القياس يتصفُ بالصورية البحتة، فانَّ تأثيره لا يزال قائماً بالنسبة للمفاهيم المعاصرة، والدراسات الجامعية. خاصة فيما يُدعى(منطق القضايا)، حيث نجد وشائج القُربى بينه وبين المنطق الرياضي الحديث؛ لانهما يقومان معاً على أساسٍ من نظرية العلاقات وفكرة الأصناف والأنواع[2]... وقد أُثيرت حول القياس إشكالات عديدة، سواء عند الاسلاميين أو

---

[1] قارن: ابن سينا- كتاب القياس (موسوعة الشفاء الفلسفية) القاهرة 1964، ص3 حيث يقول الفيلسوف:«قصدنا الاول وبالذات في صناعة المنطق هو معرفة القياسات البرهانية، ومنفعة ذلك لنا هي التوصل بهذه الآلة الى اكتساب العلوم البرهانية».

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق (مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور ص2).

غيرهم، كما ظهر ذلك مثلاً في اعمال شهاب الـدين الـسهروردي ونقده لأشكال القياس وردّها جميعها الى الضرب الأول من الشكل الأول منه[1]. وكذلك ما ظهر في أعمال بعض الباحثين المحـدثين من شرقيين وغربيين، وأذكر منهم، لا على سـبيل الحـصر بـل الإشارة فحسب، الاساتذة كينز فـي كتابـه (المنطـق الـصوري) وطومسن في كتابه(قوانين الفكر) واوبرفج في كتابه(المنطـق)... ولستُ الآن بصدد إيراد مواقفهم وآرائهم، بل نحن في سبيل آخـر نقصد منه تقديم، نظرية القياس السينوي في تحليلٍ موجز لها.

فلقد كانت هذه النظرية تُعتبر في دراسات الفيلسوف سبيلاً لا حباً لاقتناص المعرفة الصادقة اليقينية من الناحية الشكلية على أقل تقدير، باعتبار سلامة وصحة الاستقراء المنطقي الكامل الذي يبلـغ الانسان بتطبيقه (في رأي القدماء) مبلغ اليقين المطلـق!... وتلـك مفارقة فاتت على ابن سينا والمناطقة العرب حين لـم يستـشعروا بعمق دلالة الاستقراء الناقص ومطابقته لقواعد العلـم التجريبـي، فتمسكوا بالأول صراحة، وتهرّبوا عن الثاني؛ رغم طبيعة مواقفهم التجريبية في العلم بما لا يدع مجالاً لإنكار تعاملهم مع الاسـتقراء الناقص في مجالات متعددةٍ من المعرفـة العلميـة، خاصـة فـي تطبيقات مناهج علم البصريات وعلم أُصول الفقه، وغيرهما.

27- وعودا الى القياس في منظور المنطق السينوي، نجده يمثّل عملية عقلية ذاتية لا تتعلق بالعالم الخارجي؛ لا من حيث الحركـة ولا من حيث التطور، بل هو محض مقدمات تعتمد طريقاً خاصـاً

---

[1] قارن: شهاب الدين السهروردي- كتاب حكمة الاشراق 216- 261.

في التركيب (سنوضحه قريباً) - ولا تستعين تلك المقدمات بالمـــادة بمعناها الطبيعي، لأنّ المادة لا تتعلق بشكلية قواعد هـــذه العمليـــة العقلية الخالصة، ولأنَّ القياس - من جهة اخرى -سبيله أن يبدأ ممّا هو أعمّ وأشمل، أو بالأحرى مما هو كلّي وجوهري، ليصل عندئذ في نتائجه التي يستحصلها في هبوطه من الجوهر الى الجزء على بناءٍ شكلي لما يتصور الاستدلال العقلي غير المباشر، سواء ما كان منه أقيسة شكلية أو برهانية. وبخلافـــه الاســـتقراء فـــي مـــسيرته البرهانية حيث يبدأ مما هو أخص لينتهي إلى ماهو أعمّ، أي مـــن الجزء الى الكل.

ففي البناء القياسي والبرهاني لمنطق القضايا، لا بُدّ من وجود مقدمتين على أقل تقدير؛ مع أداةٍ ثالثة هي(الحدّ الأوســـط) أو مـــا أُسميه الصلة الوسطى، وهذا الحدّ الأوسط يعتبر المفتـــاح الـــرئيس للمقدمتين أو المقدمات، فلولاه لا ينهض بناء الشكل القياســـي، ولا يُتوصل الى نتيجةٍ معينة، أي لا يمكن الوصول من حكم الى آخر، فهو اذن أساسٌ ضروري في البرهنة.

ويرى مناطقة بور رويال port royal «أنَّ طبيعة البرهنـــة تستلزم من العقل الانساني أن يربط بين المحمول والموضوع على أساس وجود حدّ أوسط بينهما، أو بمعنى أدق أنَّ ضرورة البرهنـــة تقوم على الواسطة بين المحمول والموضوع، ولا يستطيع العقـــل الانساني الانتقال فجـــأة، أو أن يـــستدل علـــى صـــلة المحمـــول بالموضوع بدون هذا التوصل(المقصود الحدّ الأوسط)...إلاّ اذا كان طريق التوصل الى ضرورة هذه البرهنة طريقاً ذوقياً، فينقدح فيـــه

المعنى في نفس الانسان بدون اعتماد دليل أوتركيب، أو استدلال[1]».

فالمنطق الاستدلالي اذن، يعتمد الحدّ الأوسط كضرورةٍ لا مناص منها في قيامه وتحقيقه، رغم أنَّ الحد الأوسط لا يكون أوسط دائماً، وذلك حسب استغراق الحدّين الأكبر والأصغر؛ فهو (صلة وسطى) كما أشرنا من قبل. ونترك، في عرضنا هذا، جانباً الأمثلة الشكلية أو الرمزية؛ ففي كتب ابن سينا المنطقية ماهو كافٍ لايضاح هذا الذي نقول.

ولكنَّ سؤالاً - قد يُطرح - عن طبيعة (الصلة الوسطى) بالنسبة للحدّين الأكبر والأصغر.. هل هي صلة(ما صدق) - أي أنها مجموع الموضوعات التي يدل عليها المعنى؟ أو هي صلة(مفهوم) أي أنها مجموع الصفات المشتركة بين الحدّين؟.

نحن نعلم أولاً أنَّ الما صدق والمفهوم يتعاكسان، أي كلّما كان المفهوم أشدّ دلالة؛ كان الما صدق انقص دلالة؛ والعكس بالعكس!. وللباحث حرية الخيار في أن ينتصر للما صدق تارة، أو للمفهوم تارة اخرى، وحسب طبيعة النظر الذي يسلكه. أما الفيلسوف ابن سينا فيرى أنَّ الحدّ الأوسط أمر مشترك بين المقدمتين؛ سواء من ناحية المفهوم أو الماصدق، وأنه معنى بين حكمين يربط أحدهما بالآخر، وأنَّ أساس الحمل هو الكيف[2].

---

[1] قارن: د. علي سامي النشار- المنطق الصوري، القاهرة 1955ص299.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، (مقدمة ص6-7).

أما مقدمات القياس فتختلف في ترتيبها الشكلي عمّا هي عليه عند (صاحب المنطق)، ففي القياس الحملي مثلاً، عند ابن سينا والمناطقة العرب يكون البدء بالمقدمة الصغرى أولاً، ومن ثمَّ الكبرى، ثم النتيجة، وهو تنظيم، كما أشرنا، يباين موقف ابن سينا والمناطقة العرب الى أنَّ ارسطوطاليس اتّبع الترتيب الأبجدي، فرمزالى المحمول المنطقي بالحرف(أ) والى الموضوع المنطقي بالحرف(ج)، وكان من الضروري لاظهار الموقع المتوسط للحدّ الأوسط في الشكل الأول (وهو عمدة كل الأشكال) أن تأتي المقدمة الصغرى بعد الكبرى. فالضرب الأول عند ارسطوطاليس يكون على الشكل التالي:

إذا كانت(أ) ترجع الى(ب)، وكانت(ب) ترجع الى(ج)، فمن الضروري أن ترجع(أ)الى(ج).

بينا نجدُ أنَّ المناطقة العرب تمسكوا بطبيعة لغتهم التي تبتدىء فيها القضية الاسمية بالموضوع، فعكسوا بذلك ترتيب المقدمات، محتفظين في الوقت ذاته على تسمية الحروف التي اختارها المعلم الأول، فظهر الضرب الأول من الشكل الأول، على النحو التالي:

اذا كان كل(ج)(ب)، وكل(ب)(أ)، فبيّن أنَّ كل(ج)هي(أ)[1].

ولكن الاستاذ كينز يرى«انه ليست لهذه أيّة أهمية إلاّ في بعض المواضع الخطابية، لأنَّ القياس من ناحية فلسفية يقوم على الانتقال من الحكم الكلي العام الى الجزئي الخاص، ولن يتحقق هذا

---

[1] انظر:د.عادل فاخوري- المصدر السابق، ص84.

في صورة منطقية إلاّ اذا وضعنا المقدمة الكبرى أولاً، وهي التي تعطي حكماً كلياً عاماً، ثم نُلحق بهذه المقدمة الكلية، المقدمة الصغرى لاستخراج حكم جزئي»[1].

28- ونعود الى أنواع القياس، فنجده ينقسم عند الفيلسوف الى نوعين[2]:

أ-قياس اقتراني حملي؛ الذي لا يتعرض للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة، بل انما يكون فيه بالقوة، ومثاله: كل(ج) (ب) وكل (ب)(أ)، يلزم منه ان كل(ج) (أ).

ب- قياس استثنائي؛ وهو الذي يتعرض فيه للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة، كقولنا: إن كانت هذه الحمى، حُمى يوم، فهي لا تغيّر النبض تغييراً شديداً، لكنها غيّرت النبض تغييراً شديداً، فينتج انها ليست حمى يوم!. ويُسمى هذا القياس عند الجمهور بالقياس الشرطي، ولكن ابن سينا لم يسمه شرطياً، إذ يرى أنَّ من الشرطي ما يكون على سبيل الاقتران أيضاً[3].

والقياس الاقتراني منه ما هو حملي بسيط، أو شرطي بسيط، أو مركب من الطرفين... والشرطيات منها متصلات أيضاً، ومنها منفصلات، أو مركبة من الطرفين معاً؛ فهناك إذن أقيسة مركبة تكون مقدماتها من نوعٍ واحد؛ وهي الاقيسة الحملية، والشرطية المتصلة والمنفصلة... ومن ثمة اقيسة مركبة تكون مقدماتها مختلفة

---

(1) Keynes, Formal Logic p. 287

(2) انظر: ابن سينا- الاشارات والتنبيهات(قسم المنطق) ص211- 213.

(3) انظر: ابن سينا- كتاب القياس، ص106.

النوع، كالأقيسة الشرطية المتصلة أو المنفصلة أو التي تُضاف الى القياس الحملي المشروط[1]

وقسم من هذه الأقيسة (المتصلة والمنفصلة) يُنعت بقياس «الاحراج»؛ الذي يوضع الخصم فيه بين طرفين متقابلين لا مناص له من اختيار أحدهما. وللاحراج درجات عديدة في المنطق الصوري المعاصر.

إنَّ للتمييز الذي أشار إليه ابن سينا بين القياس الحملي البسيط والمركب، أهمية لا يمكن نكران جدّتها، لأن المعلم الأول لم يسبق له الاشارة الى هذين النوعين بشكلٍ صريح.

والقياس الحملي الاقتراني يتألف من مقدمتين، أو قضيتين تشتركان في حدٍّ، وتفترقان في حدّين، فتكون الحدود ثلاثة، ومن شأن المشترك فيه أن يربطَ بين الحدّين الآخرين ويزول عن النتيجة. والحدود الثلاثة هي الجسم، والمؤلف، والمحدث؛ فالمؤلف متكرر في المقدمتين، والجسم والمحدث لم يتكررا فيهما، والمتكرّر يسمى بالحدّ الأوسط، والباقيان يسميان بالطرفين. والطرف الذي نريد أن نجعله محمول النتيجة يسمى بالحدّ الأكبر، والذي نجعله موضوع النتيجة يُسمى بالحدّ الأصغر. والمقدمة التي فيها الحدّ الأصغر تسمى بالصغرى، والتي فيها الحدّ الأكبر تسمى بالكبرى. ولهذا القياس أربعة أشكالٍ، لم يقبل إبن سينا من هذه الأربعة إلاّ ثلاثة: القسم الأول من الشكل الأول باعتباره أوضحها واكملها، ولأنه ينتج الكلي والجزئي، والسالب والموجب. ثم القسمين

---

[1] انظر: ابن سينا- الاشارات والتنبيهات، ص213

الأخيرين من الشكل الثاني والثالث، ورفض الفيلسوف القسم الثاني (أي الشكل الرابع) باعتباره اكثرها تعقيداً وأبعدها عن الطبع، ولا يخلو -كما يقول الحكيم - من كلفةٍ مضاعفة شاقة[1].

وقد أثار رفض ابن سينا هذا نقاشاتٍ واسعة خاصة ما يتعلق منها بصاحب المنطق ارسطوطاليس، وعمّا اذا كانت حقيقة هذه الاضافة من أعمال جالينوس، أم هي من اعمال المعلم الأول إيماء لا صراحة؟.. يلخص لنا الاستاذ المرحوم يوسف كرم[2] الموقف بايجازٍ دقيقٍ وسليم، حيث يقول:«يعتمد ارسطو(في القياس) على الما صدق؛ لأنَّ هذه الوجهة أسهل واكثر ايضاحاً لماهية القياس. ولكنه حين ينظر الى(الحكم) يعتبر المفهوم، لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء، قبل أن يكون ادراج شيء تحت شيء. واعتبار الما صدق في المقدمتين يؤدي الى انَّ اشكال القياس ثلاثة فقط: ذلك بأنَّ الأوسط؛ إما أن يكون اكبر من طرف، وأصغر من آخر؛ وإما أن يكون اكبر منهما؛ وإما ان يكون أصغر منهما. أما الشكل الرابع فلا يلزم إلاّ من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط، على ما فعل جالينوس من بعد، فخرج له تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة، على انَّ ارسطو يذكر موضع الأوسط في كل شكل، إلاّ أنَّ هذه الوجهة ثانوية عنده. ثم هو يعترف ضمناً

---

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص216- 217.

(2) انظر: يوسف كرم- تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة 1946، ص124.

بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضرباً تابعة للشكل الأول»[1].

وللقياس الحملي الاقتراني شروط عامة؛ تمسك بها المنطقيون قديماً وحديثاً، وأخذ بها ابن سينا[2]. ولا تخلو هذه الشروط، في نظر المنطق الصوري المعاصر، من هناتٍ وجهها إليها أنصاره ومؤيدوه... وهذه الشروط هي التالية[3]:

1- لا قياس للحمل الاقتراني إلاّ بحدود ثلاثة: هي الكبرى والصغرى والحدّ الأوسط؛ لأنَّ الحدود إن لم تكن ثلاثة، فهي إما أكثر أو أقل، ففي الأكثر تكون أقيسة مركبة أو ليست بأقيسة اطلاقاً؛ وفي حال الأقل تكون استدلالاً مباشراً لا قياساً. وبهذا لا يكون الحدّ الأوسط معبّراً عن ماهية ثابتة.

2- الحدّ الأوسط ينبغي أن يكون مستغرقاً في احدى المقدمات على الأقل، وبخالفه سيؤدي الى كذب الاستدلال القياسي نفسه.

---

(1) تستحسن الاشارة هنا الى انه سبيل هذه الاشكال المنطقية نشأت ضروب القياس المنتجة وغير المنتجة، وأهمها ما كان منتجاً، وقد استعان الغربيون بالفاظ خاصة لها؛ فمثلاً Barbara دلالة على الضرب الأول من الشكل الأول، ولفظ Celerent دلالة على الضرب الثاني من الشكل الأول. ولفظ Daril دلالة على الضرب الثالث، ولفظ Ferio دلالة على الضرب الرابع. وحرف(A) يدل على الكلية الموجبة، وحرف(O) على الجزئية السالبة، فيكون لفظ Ferio مثلاً يدل على انَّ الضرب الرابع من الشكل الأول يتألف من كلّية سالبة و جزئية موجبة، وجزئية سالبة.

(2) انظر: ابن سينا- كتاب القياس، ص 426- 429.

(3) انظر: د. على سامي النشار- المصدر السابق 311- 316.

3- لا يمكن لحدٍّ ما أن يستغرق في النتيجة؛ ما لم يكن مستغرقاً في احدى المقدمتين سابقاً.

4- لا سبيل الى انتاجٍ من مقدمتين سالبتين، لأنه لا علاقة بين الموضوع والمحمول فيهما.

5- إنَّ النتيجة تتبع أخسّ(أضعف) المقدمتين، كمّاً وكيفاً، بمعنى انه لا سبيل الى انتاجٍ قياسٍ من صغرى سالبه وكبرى جزئيـــة(إلاّ في الاّقيسة ذوات الجهة).

6- لا سبيل الى انتاجٍ قياسٍ من جزئيتين، لأن الجزئيتين إمـــا أن تكونا سالبتين أو موجبتين، أو واحدة سالبة واخرى موجبـــة- فـــلا نصل اذن الى نتيجة معينة.

7- لا سبيل الى انتاج قياسٍ صحيح من مقدمةٍ كبـــرى جزئيـــة وصغرى سالبة، لأنَّ الحدّ الأكبر لا يمكن ان يستغرق فيها، فيكون عندئذ تناقضاً.

أما اذا عدنا الى الأقيسة المركبة؛ فمنه(القيـــاس الـــشرطي الاستثنائي)، فهو مأُلف من مقدمتين احداهما شـــرطية والأخـــرى حملية، فيها رفعٌ لأحد جزأيها[1]. أو بعبارة اخرى ما كـــان عـــين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل.. والشرطي من هذا القيـــاس إما متصل أو منفصل أو مركب من طرفين.

والمتصل منه يتألف من أشكال ثلاثة تشترك في تالٍ ومقدّم، وتفترق في تالٍ ومقدّم أيضاً. كذلك تشترك في موضوع ومحمول، وتفترق فيهما، تماماً كما عليه حال القيـــاس الحملـــي. وقـــد تقـــع

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص50.

المشاركة بين القضية الحملية والقضية الشرطية كما لو قلنا: «الاثنان عدد، وكل عددٍ إما زوج وإما فرد»[1].. وقد تقع المشاركة أيضاً بين قضية منفصلة مع قضايا حملية مجتمعة، كقولنا: (أ)إما ان يكون(ب)، وإما ان يكون(ج) وإما ان يكون(د)، وكل(ب) و(ج) و(د) هو(هـ).

إذن: فكل(أ)فهو(هـ)[2].

وقد تقترن القضية الشرطية المتصلة مع القضية الحملية؛ بحيث تكون القضية الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة، فتكون عندئذ النتيجة متصلة، ويكون مقدّمها ذلك المقدم بعينه، ويكون تاليها نتيجة التأليف من التالي الذي كان مقترناً بالقضية الحملية؛ ومثال ذلك:

إن كان(أ)(ب)، فكل(ج)(د) وكل (د)(هـ) يلزم منه عند ذاك ان يكون:

إذا كان(أ)(ب) فكل(ج)(هـ).

واحياناً يقع هذ التأليف بين قضيتين متصلتين تشارك احداهما تالي الأخرى، شرط أن يكون ذلك التالي متصلاً أيضاً، وعند ذاك يكون قياسه هذا القياس.

ومن هذه الأقيسة ايضاً (قياس المساواة) ومثاله: (ج) مساوٍ لـ(ب) و(ب) مساوٍ لـ (أ) فـ (ج) مساوٍ لـ(أ).

---

[1] انظر: ابن سينا- الاشارات والتنبيهات، ص263.

[2] انظر ابن سينا- المصدر السابق، ص263.

ومنه (قياس الخُلف)؛ وهو مركب من قياسين أحدهما اقتراني والآخر استثنائي، يُبيّن فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه. وقياس الخلف مشابه لعكس القياس لأنه يؤخذ فيه نقيض مطلوبٍ ما وتُقرن به مقدمة فينتج إبطالٌ مسلّم. ومثاله: إن لم يكن قولنا: ليس كل(ج)(ب) صادقاً، فقولنا: كل (ج)(ب) صادق. وكل (ب)(د)، على أنَّها مقدمة بيّنة لا ريب فيها، أو بُينت بقياس، فينتج منه: إن لم يكن قولنا: ليس كل(ج)(ب) صادقاً، فكل(ج)(د)، ثم نأخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها، فنقول: لكن ليس كل(ج)(د) فينتج نقيض المقدّم وهو انه: ليس قولنا: ليس كل(ج)(ب) صادقاً، بل هو صادق (بناءً على قاعدة أنَّ نفي النفي اثبات)[1].

29- وآخر ما يمكن الإشارة إليه في مباحث الاستدلال السينوي -الذي يتضمن القياس والاستنتاج والاستقراء والتمثيل -هو الحديث عن الاستقراء أولاً، ومن ثمّ التمثيل.

«فالاستقراء»هو الحكم على كلّي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلّي؛ إما كلها وهو الاستقراء التام أو الكامل، وإما اكثرها وهو الاستقراء الناقص، أو ما يسميه ابن سينا (الاستقراء المشهور) مثل حكمنا«بأنَّ كل حيوانٍ يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ»، هو استقراء للناس والدواب والطير.

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص268-269.

والاستقراء، في رأي الفيلسوف، غير موجبٍ للعلم الصحيح، فانه ربما كان ما لم يُستقرأ خلاف ما أُستقرىء[1]. وموقف الحكيم هذا اشارة واضحة نحو الاستقراء الناقص من حيث إنه لا يفيد يقيناً تاماً بل ظنياً فحسب، و«ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه»[2]، ويسمى هذا الاستقراء بالاستقراء الموسّع، أو ما يدعى عند المحدثين بالاستقراء العلمي الذي ينتقل من الظواهر الى القانون. وقد وضع فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل قواعد لهذا الاستقراء لا تزال رهينة الدراسات المنطقية المعاصرة، سواء في النقض او الابرام.

وأيّاً ما كان، فيجب التفرقة بين الاستقراء الناقص (المشهور) وما يسمى بالمنهج الاستقرائي، فإنَّ هذا المنهج أولى به أن يُدعى بـ(البحث عن العلّة)؛ من حيث إنه يحاول حصر علّة ظاهرةٍ ما في ظاهرةٍ اخرى معينة، فإذا أفلحت المحاولة عُرفت العلّة من هذا الطريق معرفة محققة.

ومن هنا فإنَّ ابن سينا لا يعتبر الاستقراء وسيلة سليمة للبرهنة على المقدمات الأولية للقياس، التي لا وسط بين محمولها موضوعها. بل يقرّر أنَ كل مقدمة أولية من هذا القبيل لا يمكن ان تثبت إلاّ على اساس وضوحها الذاتي، لا على أساس القياس ولا الاستقراء[3] ،رغم أنه يؤكد، في الوقت ذاته، بأنَّ الاستقراء هو دليل

---

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص203، 206.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص64.

(3) انظر: ابن سينا- كتاب البرهان(موسوعة الشفاء الفلسفية) تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1954، ص44- 45.

على ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأوسط بوساطة الاصغر، خلاف ما كان عليه القياس؛ وهو ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الاصغر بوساطة الحدّ الأوسط.

فالاستقراء إذن، فيما يقرّره الحكيم، ليس للالزام الحقيقي، بل للالزام المشهور، أو بما يُظن أنه كذلك على الأغلب[1]، لذا كان الاستقراء أقدم وأبين في الحسّ، بينا القياس اقدم وأبين بالطبع عند العقل، ويعتبر الاستقراء استقراء عند ثبوت أمر ما معيّن النوع؛ يكون تارة مطلوباً لنفسه، وأخرى مطلوباً لغيره.

وفي ضوء ما تقدم، يظهر لنا أنَّ الفيلسوف أقام الاستقراء الاستدلالي على أساسٍ من تعدّد الحالات، فما كان شاملاً لها اعتبره استقراء كاملاً، وما كان أقل عددٍ منها كان ناقصاً. لذا نجد أنَّ ابن سينا لم يميّز تمييزاً واضحاً بين الملاحظة والتجربة باعتبارهما مرحلتين رئيستين لما ندعوه بالاستقراء العلمي الدقيق. رغم أنه يؤمن بالاستقراء الناقص كمرحلةٍ أولية للعلم؛ ولكن ليس دائماً، من حيث إن المستقرىء في قدرته التوصل الى حال التعميم عن طريق الاستقراء الناقص، خاصة اذا استعان بالمبدأ العقلي القَبلي الذي ينفي تكرار الصدفة على مجموعة الأمثلة التي يشملها الاستقراء الناقص، وفي حالٍ كهذه يتألف عندئذ قياس منطقي كامل!. ومن هنا ذهب الفيلسوف الى ان استقراء مواليد الزنوج السود الذي يدل

[1] انظر: ابن سينا- كتاب القياس، ص558.

على أنَّ ابن الزنجي اسود، يعتبر تجربة، علماً انه لا يتضمن أي تأثيرٍ وتأثر أو عملٍ ايجابي من الإنسان المستقرىء[1].

أما قياس التمثيل؛ فهو الحكم على شيءٍ معيّنٍ لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معيّن، أو أشياء أُخرى معينة، على أن يكون ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه[2]، وعندئذ يسمى المحكوم عليه (فرعاً) والشبيه يسمى (أصلاً)، والعلّة المشتركة بينهما تسمى (جامعة)، ومثاله:

إنَّ العالم حادث؛ لأنه جسم مؤلف، فشابه البناء، والبناء محدث، فالعالم حادث!.

والفرق بين قياس التمثيل والاستقراء، أنَّ الأول ينقل الحكم من علاقة معلومة الى علاقة متشابهةٍ لها من جهة، ومختلفةٍ عنها من جهة أُخرى، في حين أنَّ الاستقراء ينقل الحكم من المثل الى المثل[3].

30- لقد أوجزنا الحديث في القياس السينوي، بما هو فرض كفاية، فلننقل شيئا عن (البرهان)[4]، أو ما يُسمى حديثاً بنظرية

---

(1) انظر: ابن سينا- كتاب البرهان(نشرة د. بدوي)ص47.

(2) انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص58.

(3) قارن: د. جميل صليبا- المعجم الفلسفي، 344/1.

(4) حقق كتاب البرهان السينوي مرتين: الاولى قام بها الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشرت عام 1954 في القاهرة. والثانية قام بها المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي عام 1956 ونشرت في القاهرة أيضاً ضمن أعمال لجنة ابن سينا.. وفي التحقيقين اختلاف ومباينات بين الباحثين الفاضلين، سواء في←

الاستدلال القياسي؛ حيث يعتبر موضوعه- من الناحية التعليمية- تدرجاً ممّا هو بسيط الى ما هو مركّب، بمعنى آخر من التصور الى التصديق، ومن القضايا الى الأقيسة، ومن الأقيسة هذه الى الأقيسة الخاصّة التي منها(البرهان).

ويختلف البرهان هذا عن القياس، بَدءاً، في أربعة أُمور[1]:

أ- مقدمات البرهان يجب أن تكون صادقة، بينما في القياس عامة يمكن ان تكون كاذبة.

ب- مقدمات البرهان يجب أن تكون أولية، أي مباشرة غير مبرهنة، إذ لو أمكن البرهنة عليها لما كانت أولية، وليس القياس كذلك.

ج- مقدمات البرهان يجب أن تكون أوضح وأسبق من النتائج المستخلصة منها.

د- مقدمات البرهان يجب أن تكون عِللاً للنتيجة؛ أي يجب أن تقرّر وقائع تكون عِللاً لما تقرّره النتيجة، ومعرفتنا بالمقدمات يجب ان تكون علّة لمعرفتنا بالنتيجة.

وأول متحدثٍ عن البرهان (التحليلات الثانية) في العصر القديم هو ارسطوطاليس(صاحب المنطق) -حيث يرى أن مفهوم البرهان هو كل قضية عُلم فيها بثبوت المحمول للموضوع، وكان ذلك عن طريق معرفة العِلّة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع، فهي قضية برهانية... ويثير ارسطوطاليس في مفهومه

←القراءآت أو التحكيم والتخريج. وقد اعتمدنا النشرتين معاً، واخترنا بعض القراءآت دون بعض وأشرنا الى ذلك في هوامش الكتاب.

[1] قارن: ابن سينا- كتاب البرهان(مقدمة الدكتور بدوي، ص24- 25).

هذا أمراً على جانبٍ كبير من الخطورة؛ وهو محاولة الكشف عن العِلّة الحقيقية لثبوتٍ المحمول للموضوع -ولكن سؤالاً يُطرح فحواه هل تمكن المعلم الأول أن يصل الى هذا الكشف حقيقة؟.. تلك مشكلة لا تزال رهينة مناقشات عند المحدثين والمعاصرين في نقدهم وتقويمهم للبرهان الارسطوطالي، ولسنا الآن بصدد عرضها، وبيان وجهات النظر حولها.

وعلى أي حالٍ، فالتنظيم الذي عليه كتاب البرهان السينوي في نشرتيه اللتين أشرنا إليهما، أكثر دقة واستيعابا وتنظيماً ممّا عليه(التحليلات الثانية) للمعلم الأول. رغم الحقيقة التي لا مشاحة حولها في أنَّ الفيلسوف تأثّر وبشكلٍ عميق بأفكار شيخ المشائية وآرائه المنطقية.

31- والغرض من البرهان عموماً؛ هو افادة الطرق التي تقود الى التصديق والتصور اليقينيين، كما بسطنا سابقاً، توصلاً الى العلوم اليقينية النافعة والضرورية.

إنّ كل تعليم او تعلّمٍ؛ فكري او ذهني، فإنّه يحصل بمعرفةٍ سابقة، لأنه هو انسياق ما الى اكتساب مجهولٍ بمعلوم، كتعلّم حصول العلّة مثلاً مع المعلول، والسبق هنا ليس زمانياً بل بالذات.. ويميل ابن سينا الى اعتبار صفة الذهنية للعلم أكثر سلامة من صفة الفكرية، لأنَّ الأمر الذهني في رأيه أعمّ من الفكري والحدسي[1].

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب البرهان(نشرة عفيفي) ص59.

وأما المطالب في مبادىء العلم هذا؛ فهي ثلاثة - وقد تكون في حال القسمة ستة - نجملها على الوجه التالي:

أ- مطلب (ما)؛ حيث يطلب به معنى الاسم أولاً، كقولنا: ما الخلاء؟ ما العنقاء؟.. ويطلب به حقيقة الذات ثانياً، كقولنا: ما الحركة؟... وما المكان؟...

ب-مطلب (هل)؛ وهو على قسمين، أحدهما بسيط يُسأل فيه عن نسبة محمولٍ لموضوع، كقولنا: هل يخسف القمر؟.. والآخر مركب ويُسأل فيه عن وجود الموضوع في نفسه، كقولنا: هل الانسان موجود حيواناً، أو ليس موجوداً حيواناً؟.. فيصبح عندئذ (الموجود) رابطة لا محمولاً.

جـ- مطلب (لِمَ)؛ وهو على قسمين أيضاً أولهما بحسب القول من حيث يُطلب فيه الحدّ الأوسط، وهو علّة لاعتقاد القول والتصديق به، أي بحث عن(ما) الشيء بوجه، والآخر بحسب الأمر في ذاته، من حيث يُطلب فيه علّة وجود الشيء على ما هو عليه مطلقاً، أو يطلب وجوده بحالٍ من الأحوال. فمثلاً اذا عُلم أنَّ القمر يخسف، تبع ذلك: لم يخسف القمر؟

وعند اعتبار مطلب(هل)على قسمين، فيكون مجموع المطالب أربعة كما أشار الى ذلك ابن سينا نفسه في أواخر مباحث البرهان.

ثم يُضاف إليها مطالب الكيف والكم والأين والمتى والأي، وكل هذه ترجع بوجهٍ ما الى مطلب(هل)المركب.

وفي حالٍ كهذه، يمكن القول ان مطلب(هل) و(لم) يقودان الى التصديق، وأنَّ مطلب(ما) و(أي) يؤديان الى التصور.. ومن هنا كانت الأمور التي تذكر في المبادىء على قسمين هما:

معانٍ مركبة، ومعانٍ مفردة، والأولى تتميّز بالتـــصديق، ولا تُعطى لها الحدود؛ لأنَّ التركيب الخبري للتصديق فقط. أما المفردة فتُعطى لها الحدود. علماً بأنَّ القــضايا المتعارفـــة أو مـــا يـــسمى بالأصول الموضوعة تتصف جميعها بالتركيب، لذا لا يتحقق فيهـــا معنى الحدّ أو الماهية... وتقال هـــذه المبـــادىء البرهانيـــة علـــى وجهين:

1- المبدأ البرهاني بحسب العلم عامة، حيث يتكون من مقدمـــة غير ذات وسط على الإطلاق؛ أي أنّه لا علاقة لها في بيان نـــسبة محمولها الى موضوعها- سواء كانت سلباً او ايجاباً- بحدٍّ اوسط.

2- المبدأ البرهاني بحسب علم خاص، حيث يكـــون ذا وســـط بحدّ ذاته، على شرط أن يوضع في ذلك العلم وضعاً لا يؤدي بـــه الى قيام وسطٍ له في ذلك العلم الخاص... ويرى الفيلسوف أنَّ كلا القسمين من مبادىء البرهان؛ يتمثل كل واحدٍ منهما أحـــد طرفـــي النقيض بعينه، لذا لا يمكن لأحدهما، في مثلِ هذه الحال، أن يكون من البرهان. وانّ ما دعوناه بالقضايا أو العلوم المتعارفة ليست هي سوى مقدمة مبدأ البرهان التي لا وسط لها، ولا تكتـــسب الا عـــن طريق العقل الخالص، وما زاد على ذلك عاد - بما أسميناه سابقاً - بالأصول الموضوعة[1].

والوضع، أحياناً، قد يخالف ظاهر الحق باللسان دون العقل، خاصة عند المتخلفين وغير القادرين على تصور الأوليات كأولياتٍ في العقل، بل تظهر بالنسبة إليهم أوضاعاً فحسب، بسبب نقصٍ في

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص110.

الفطرة وراثي أو حادث، أو بسبب تشويش في الــذهن، أو بلــوغ الانسان من العمر عتياً.

وأياً ما كان، فإنَّ مبادىء العلوم، في ضوء هــذه النظــرة، عبارة عن حدود ومقدماتٍ يجب قبولها في أول العقل، أو بــالحسّ، أو بقياسٍ بديهي في العقل، وهي غير ممكنــة التغيّــر، أي أنهــا ضرورية؛ بمعنى؛ ثبوت المحمول لكل فردٍ من أفراد الموضوع في جميع الحالات والأوقات. والضرورة هنا بدلالتين: لازمة خارجية بمعنى أنها ليست في الجوهر والطبيعة، فــلا تفيــد كــسب العلــم اليقيني.

ولازمة بذاتها، بمعنى انها في الجوهر والطبيعة، وهذه تفيد اليقين.

32- وما زالت صفة(الذهنية) في التعليم والتعلّم هي الغالبة في رأي ابن سينا -كما بسطنا من قبل -فلا بــد اذن مــن أن نمتلــك مبادىء اولى للتصور وأخرى للتصديق، وهذه المبادىء لا تتسلسل الى غير نهاية، لانَّ في تسلسلها فقداناً لطبيعة العلم، لذا ينبغــي أن يكون لدينا مجموعة من الأمور المــصدقة وبــشكلٍ مباشــر دون واسطة؛ وأخرى متصورة، وبشكل مباشرٍ وبدون واســطةٍ أيــضاً. وتلك هي المبادىء الأولى لعملية التصديق والتصور، التي ستقودنا الى المعرفة اليقينية. وفحوى اليقينية هنــا هــو «اذا كانــت فــي المقدمات كان ذلك حال البرهان من جهة نفسه، واذا كانــت فــي النتيجة كان ذلك حاله بالقياس الى غيره»[1].

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص77، 79.

وموقف ابن سينا هذا من اليقينية قاده الى تبني صورة أنَّ التجربة غير الاستقراء، وانها -أي التجربة -لا تفيد العلم بشكلٍ عام، بل قد تفيد علماً كليّاً بشرط؛ وهذا الشرط هو التكرار الذي يحدث على الحسّ، لذا لا تفيد علماً كليّاً قياسياً مطلقاً، ولهذا فأنَّ التجربة لا تخلو من الغلط، خاصة اذا أُخذ فيها ما بالعرض مكان ما بالذات، وعندئذ توقع الظنّ بالنسبة لنا لا اليقين، إلاّ اذا «أُخذ فيها الشيء المجرّب عليه بذاته».

ويثير الفيلسوف، في هذه المرحلة، قضية القَبلية والبعدية بالقياس الى مبادىء البرهان التي أشرنا. فمن حيث إنَّ مقدمات البرهان علل للنتيجة، وبما أنَّ العلل أقدم بالذات، فمبادىء البرهان اذن أقدم بالذات أيضاً، وهي أقدم كذلك في الزمان، وأقدم في المعرفة، لأنَّ النتيجة لا تُعرف إلاّ بها، وينبغي ان تكون صادقة كي ينتج عنها الصدق[1].

ودلالة الأقدم عند الحكيم هي الأشياء التي نصيبها أولاً، فمثلاً اذا قيس الأمر الى الطبع؛ فإنَّ الأقدم هي الأشياء التي اذا رُفعت ارتفع ما بعدها غير انعكاس (ولا فرق بين الاعرف والاقدم في المفهوم)، لذا فإن الاعرف عند الطبيعة هي الأشياء التي تقصدها الطبيعة في الوجود، بينا اذا قيس الأمر الى الانسان؛ فإنَّ المحسوسات الجزئية أعرف لديه وأقدم، باعتبار أنَّ أول شيء يصيبه ويعرفه هو المحسوسات وخيالات مأخوذة منها، ومن ثمّ يصير منها الى اقتناص واقتناء الكليات العقلية، حيث ينتهي، في

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص106.

غاية الشوط، الى المقولة التي تحكي«بأنَّ الطبيعة الجنسية أعـرف عند العقل، فإن الطريقة البرهانية تأخذ مما هو أعرف عند العقـل، الى ماهو اعرف عند الطبيعة»[1].

فالاتجاه السينوي هنا هو تبني أقدمية مبادىء البرهان بالذات. والتعبير بلفظ(الذات) يقصد به الفيلسوف دلالة:«الذي هو بذاتـه»، وذلك بمفهوم منطق البرهان دون سواه؛ أي مـن حيـث الحمـل والوضع فحسب.

ويمكن حصر هذه المعاني بالأوجه التالية[2]:

أ- يقال (ذاتي) على كل ما هو مقول على الشيء من طريـق ماهو. ويعتبر هذا جنس الشيء، أو جنس جنسه، أو فصله وفـصل جنسه، أو حدّه، او كل مقّومٍ لذات الشيء، ومثاله: الخـط للمثلـث، والنقطة للخط المتناهي من حيث هو متناه.. مع ملاحظـة الفـارق الذي يضعه ابن سينا بين دلالتي المقول في جواب ما هو، والمقول بين طريق ماهو، حيث ينبغي التيقّن من صلاح الفصول المستعملة في جواب ماهو كصلاح الجنس له، سواء بسواء.

ب-ويقال(ذاتي) للمحمول اذا أُخذ في حدّه الموضوع أو جنسه -أي إن كل محمول برهاني إما مأخوذ فـي حـدّ الموضـوع، او الموضوع وما يقوّمه مأخوذ في حده.

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص109، وكذلك قارن مخطوطة السماع الطبيعي حيث يورد الحكيم كلاماً مفصلاً عن قضية الاقدم و الأعرف. وانظر بحث المؤلف الموسوم- ابن سينا والمبادىء العامة، مجلة كلية الآداب- جامعة بغداد 1963.

[2] انظر: ابن سينا- كتاب البرهان، ص125- 128.

جـ- ويقال (بذاته) للشيء الذي هو سببٌ للشيء موجب لـه، ومثاله: ذبح الشاة، يتبعه الموت. فلا يمكن أن يقال إنه أمر اتفاقي، لأن الذبح يتبعه الموت بذاته.

د- ويقال (بذاته) لما كان من الاعراض في الشيء أولياً، أي أنه لم يسبق أن عرض لشيءٍ آخر؛ ثم عرض له. كقولنا: جسم ابيض، وسطح ابيض؛ فإن السطح ابيض بذاته، بينا الجسم ابيض لأنَّ السطح أبيض.. ومن هنا اطلق عليها الفيلسوف اسم(الاعراض الذاتية)، لأنها خاصة بذات الشيء أو جنسه، بحيث لا يخلو عنها، سواء بصورةٍ مطلقة؛ كمجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين، أو بحسب المقابلة، كالخط مثلاً فإنَّه لا يخلو عن استقامة أو انحناء، والعدد عن زوجية أو فردية..

ويقول ابن سينا:

«ما كان من الأعراض الذاتية ليس يختص بالنوع الذي وجد له، فهو ذاتي للنوع بأنَّ جنسه يؤخذ في حدّه ذلك العارض، وذاتي للجنس بأنَّ نفسه يُؤخذ في حدّه. وقد تكون أجناس الأعراض الذاتية للموضوع... وقد يكون ذاتياً لا للموضوع ولكن لجنسه»[1].

ويختار الفيلسوف من هذه المعاني الأربعة، الثلاثة الأولى، باعتبار أنّها تخصّ الشيء وتميّزه، بخلاف الأمر العرضي الوارد في الرقم الرابع؛ حيث يضاد الذاتي منطقياً، كتضاد المحسوس والمعقول مثلاً.

---

(1) انظر: ابن سينا المصدر السابق، ص137.

وفي مرحلةٍ اخرى ينصب كلامه على ما يسميه(نقل البرهان) من علمٍ الى علم، ويقصد به، إنَّ شيئاً مطلوب في علم، يُبرهن عليه بوساطة حدّه الأوسط، ولكن في علم آخر، بحيث تكون اجزاء القياس (اعني الحدود) تصلح للعلمين. «كما يبرهن على زوايا مخروط البصر في علم المناظر بتقديراتٍ هندسية على جهةٍ لو جعلت معها تلك الزاوية هندسية محضة لكان البرهان عليها ذلك... فحينئذٍ يجوز أن ينقل البرهان من العام الى الخاص، فيكون العام يعطي العلّة للخاص»[1]، شرط ان تكون مقدمات البرهان صادقة وأولية وليست ذات أوساط. وقد يكون النقل بسبيلٍ آخر، كما لو تصورنا مسائل علمٍ معيّن، تكون هذه المسائل مبادىء بالقياس الى بعض مسائل منه بوساطة مسائل أخرى هي أقرب الى المبادىء... فلا يُستغرب عندئذٍ أن تتبين مسائل علمٍ ما بمبادىء من علمٍ آخر، بحيث تصبح تلك المسائل مبادىء لمسائل أخرى من ذلك العلم، دون ان يؤدي هذا الأمر الى الوقوع في «الدور»، أي الى محاولة تعريف شيءٍ او البرهنة عليه بشيءٍ آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلاّ بالأول[2].

وتتصف مبادىء العلوم بأنها إما أن تكون بيّنة بذاتها، أو أنها تحتاج الى بيانٍ وتوضيح. والبيّنة منها لا يمكن إيضاحها في ذلك ولا في علمٍ آخر، أما غير البيّنة فهي عكس ما ذكرنا. واذا قيس الأمر بالنسبة للوسائل، فهنالك مبادىء ينبغي قبولها في البرهان؛

---

[1] انظر: ابن سينا المصدر السابق، ص169.

[2] قارن: المعجم الفلسفي، منشورات مجمع اللغة العربية، القاهرة 1979، ص85.

ومن أهمّها(مبدأ الثالث المرفوع) - وهو من المبادىء الأولية التي تستعمل في القياسات الاستثنائية المؤلفة من القضايا الشرطية المنفصلة، فاذا استثنيت عين أيّهما كان؛ نتج عن ذلك نقيض الآخر. ويشترط في المتناقضتين أن يكون موضوعهما ومحمولهما واحداً، ولا تختلفا إلاّ بالإيجاب والسلب.. وترجع أصول هذا المبدأ الى مبدأ عدم التناقض في صيغةٍ شرطيةٍ منفصلة، ومثاله: إما أن يكون العدد زوجاً، أو أن يكون صيغةٍ شرطية منفصلة، ومثاله: إما أن يكون العدد زوجاً، أو أن يكون فرداً؛ لكنه زوج، فينتج أنّه ليس بفرد، والعكس بالعكس[1].

33- في ضوء هذا الذي اسلفناه، يحاول الفيلسوف عقد مقارنة مفارقة بين الجدل والبرهان من حيث الموضوعات والمسائل والمبادىء، خاصةً ما يتعلق منها بالعلوم الرياضية التي هي من أدق العلوم البرهانية وأصدقها، لأنَّ الجهل لا يقع فيها، باعتبار أنَّ الحدود الوسطى في براهينها لا يعتورها إلتباس في مفهومها، وليس أمر الجدل كذلك.

يضاف الى هذا أنَّ الرياضيات تستعين في طرائقها التعليمية بالضرب الأول من الشكل الأول في قياس القضايا(وربّما استعملت الشكل الثاني). أما الجدل فيستعين بالضروب كافة، ما كان منها حقيقياً أو مظنوناً. وتعتمد الرياضيات في أخذ محمولات مسائلها

---

(1) قارن: د. جميل صليبا- المعجم الفلسفي، 373/1، وكذلك انظر: يوسف كرم وجماعته... المعجم الفلسفي، القاهرة 1971، ص 254.

من الحدود وما يلزم من الاعراض بسبب الحدود؛ ولـذلك كانـت النتائج منعكسة على النتيجة، بينا لا يكون الأمر كذلك في الجدل[1].

أما بالنسبة لتحليل مقدمات القياس وتركيبها؛ فإننا في التحليل نطلب من لواحق الطرفين ما هو خاضع للشروط المبتغـاة، كـي تسهل عندئذ عملية التحليل. وفي التركيب ينعكس الأمـر، حيـث يكون التدرج من مسألةٍ الى مسألة من غير إخلالٍ بالمقـدمات ذات الوسط، بل العمل على إيضاحها بالأقيسة القريبة منهـا وبطريـق منهجي سليم. أما الجدل فلا يُسلك فيه هذا المـسلك؛ لأنَّ اوسـاطه تكون غالباً متشوشة المعالم، حيث تكون عرضية وذاتية تـارة، او تكون كاذبة وصادقة تارة، فيصعب عند ذاك تحليلها، وكذلك الأمر بالنسبة للتركيب في الجدل.. ومن هنا فإنَّ كثرة الأوساط على غير اتفاق، وخروج القاعدة على التأليف الدقيق؛ يُفقد الجدل قدرته فـي حال مقارنتها الى البرهان وسلامة وسائله وطرائقه التي أشار إليها الفيلسوف- حيث إنَّ التحليل عموماً هو صعود مـن النتـائج الـى المبادىء، والتركيب هبوط من المبادىء الى النتائج.

وعلى الرغم مما أثاره ابن سينا من مقارنةٍ نقديةٍ بين طبيعتي البرهان والجدل، فالحكيم في نهاية الشوط يعتمد برهانين فقط، يؤكد عليهما غاية التأكيد، ويلتزمهما في التقرير والتحديد؛ هما:(برهـان الإنّية) و(برهان اللّمية)، باعتبار النظـرة الـسائدة لديـه مـن أنَّ البرهان على الحقيقة؛ هو استدلال ضروري يتألف مـن مقـدمات يقينية، بشكلٍ مباشر وهي الضروريات، أو بشكلٍ غير مباشر وهي

---

[1] قارن: ابن سينا- المصدر السابق، (مقدمة د. عفيفي ص24- 35).

النظريات. وسبقت الاشارة الى ذكر اختلاف البرهان عن القياس عموماً، لذا فنحن نوضح هنا دلالة البرهانين السابقين فحسب.

فالإنّية، ابتداءً، هي تحقّق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية[1]. ومن هنا قال الفيلسوف قولته المعروفة «مَن رام وصف شيءٍ من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنّيته؛ فهو عند الحكماء ممّن زاغ عن محجة الايضاح[2].».. وبرهان الإنّية منطقياً هو الذي يعطي علّة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق. بمعنى أنّه يفيد أنَّ الشيء موجود دون أن يبيّن عِلّة وجوده، فالحدّ الأوسط فيه يعطي التصديق بالحكم فقط دون تعرضٍ لعلّةٍ وجود الموضوع[3].

أما اللِّمية، فهي برهان يعطي علّة اجتماع طرفي النتيجة؛ بمعنى أنَّ الحدّ الأوسط فيه هو سبب وجود الحكم، أي أنه يعطينا طرفي النتيجة في الذهن وفي الوجود معاً[4]. - وكلاهما يحقّقان طرائق البرهان في المعرفة المنطقية... فبرهان الإنّية يتمثل في التطبيق بما يسميه ابن سينا العلم الأسفل(العلم العملي)، بينا برهان اللِّمية يتمثل بالعلم الأعلى (العلم النظري) باعتبار «أنَّ المقدمات تكون في العلم الأسفل مأخوذة مسلّمة على سبيل موضوعات او مصادرات غير معلومة العلل. ومعلوم أنَّ نتائجها لا تكون على

---

(1) قارن: الجرجاني- كتاب التعريفات، ص31.

(2) انظر: ابن سينا- رسالة القوى النفسانية، تحقيق د. فؤاد الاهواني، القاهرة، 1952، ص150.

(3) قارن: المعجم الفلسفي- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص32.

(4) انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص103.

الحقيقة يقينية ما لم يحصل اليقين بمقدماتها؛ وانما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلى، إذ كان الأوسط انما هو بالذات في العلم الأعلى. فهناك نظفر بالعلل والأسباب الذاتية[1]»...

وفي الوقت ذاته، يؤكد الفيلسوف أنَّ العلم الأعلى لا يعطي اللّمية بعينها بالنسبة للعلم الأسفل التي تعطيها له الإنية ذاتها، فكأن البرهان هنا -في المسلكين- سيرٌ من المعلول الى العلّة، أو من العلّة الى المعلول، سواء بسواء!... ويحاول ابن سينا، في هذا السبيل، الإكثار من ضرب الأمثلة، مستعيناً بما ورد عند المعلم الأول في (تحليلاته الثانية) وما ذُكر عند الشرّاح المتأخرين. ولا أجد ضرورة ملحة في إقحامها على القارىء، حيث يمكن الرجوع إليها في مظانّها من كتاب البرهان السينوي.

ومن طريف ما يحاول الحكيم تحديده بالنسبة للبرهانين في تطبيقهما على وجهٍ صناعي وتعليمي قولـه: «إنّ هـو» يصلح للملاّح، و«لِم هو» يصلح للمنجم، والأول منهما يصلح للمتدرب في صناعة الموسيقى، والثاني يصلح لصاحب علم التأليف التعليمي (اي علم الموسيقى النظري)[2].

34- وسؤالٌ يطرح نفسه في هذه المرحلة من الدراسة فحواه؛ لِمَ(الشكل المنطقي الأول)[3]، دون غيره، هو أصح الأشكال

---

(1) انظر: ابن سينا- كتاب البرهان، ص177.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص206- 207.

(3) المقصود بالشكل المنطقي الأول هو ماكان الحدّ الاوسط فيه موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى؛ كقولنا مثلاً: فان، وسقراط انسان، فسقراط فان.

واكثرها إفادة لليقين، خاصة في برهان اللّمية؟... تلك قضية ينبغي أن يكون لها مبرراتها الصورية على أقل قدير، وبيان ذلك ينحصر على الوجه التالي:

1- إنَّ العلوم الرياضية تستعمل هذا الشكل في تركيب براهينها باعتبار، أنَّ العلة فيه ينبغي أن تكون موجودة للحد الأصغر، حيث يوجد عندئذ المعلول. وتطبيقات هذه واضحة في برهان اللّمية -الذي أشرنا إليه سابقاً -مع العلم ان العلوم الرياضية هي علوم يقينية كما بسطنا.

2- إنِّ العلم، ومفهومه الحدّ[1]، إن اردنا اخضاعه لطرائق القياس، فلا يمكن إلاّ عن سبيل هذا الضرب من الشكل الأول، لأن الحدّ موجب كلّي، بينا لا الشكل الثاني يؤدي الى الايجاب ولا الشكل الثالث الى(الكلّية).

3- إن الشكل الأول عبارة هيئة حاصلة في القياس من نسبة الحدّ الأوسط الى الحدّ الأصغر والحدّ الأكبر، فهو اذن قياس كامل بيّن القياسية بنفسه... أما الشكلان الثاني والثالث فإنَّ بيان صحة قياسهما يرجع بالردّ الى الشكل الأول؛ وذلك إما بطريق العكس أو الافتراض. وكذلك أمر برهان الخُلف فإنّه يرد إليه أيضاً.

4- إنَّ عملية التحليل القياسي الى المقدمات الأولية، لا يمكن تحقيقها إلاّ بطريق الشكل المنطقي الأول؛ لأنه«لا بدّ في كل قياس

---

(1) إنَّ ابن سينا يؤكد وجهة نظره هذه بشكلٍ عملي عندما يدعو الى تسمية كتابه بـ(البرهان والحدّ).

من موجبة كلّية... والكلية الموجبة لا ينحل إليها بالشكل الثالث»[1].

5- إنَّ الغاية التي نهدف إليها في مطالب البرهان هو تقصّي العلم ومعرفة ماهية الشيء بالذات وحقيقته؛ وذلك عن سبيل الكلّي الموجب الذي لا يُنال إلاّ بالشكل الأول- كما ذكرنا من قبل -بينا لا يحتمل الجزئي هذا الاستقصاء.

6- وأخيراً، فإننا عند مقارنتنا الضرب الأول من هذا الشكل المنطقي مع الأضرب الأخرى، نجد أنَّ هيئته هيئة قياسٍ بالفعل، بينا الأقيسة الأخرى هئية قياس بالقوة فقط.

وكتبريرٍ آخر بخصوص الدفاع عن القياس الكامل، تحدّث ابن سينا عن القياس الموقع للجهل بقضيةٍ ذات وسط، حديثاً أطال فيه، وضرب الأمثلة تلو الأمثلة. ونذكر من حديثه هنا تقسيمه لمفهوم الجهل الى صنفين:

أ- جهلٌ بسيط؛ وهو افتقار النفس الى العلم، بحيث لا يكون لها رأي في الأمر، سواء نحو حقٍ أو صواب. وهذا الجهل لا يُكتسب بقياس، لأنّه ليس سوى سلب العلم فقط، وخلو النفس عنه، فهو ليس ضدّ العلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والمَلَكة.

ب-جهل مركّب؛ وهو عدم العلم، يتصف باعتقاد حازم غير مطابقٍ للواقع، وفيه رأي مضاد للعلم. وهو جهلٌ على سبيل القُنية

---

[1] فضّلنا قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي للنص، وذلك بحذف واو العطف بين لفظتي(موجبة) و(كلّية)- خلاف ما جاء بنشرة الدكتور عفيفي. وكذلك اخترنا كلمة(مقدماته) بدل(مقدماتها)- انظر نشرة بدوي ص150 ونشرة عفيفي ص211.

والملكة، ويعتبره الفيلسوف«مرضاً نفسانياً» لأنَّ صحة النفس لهـا دلالتان: اولاهما ما كانت على فطرتها الأولى ومزاجهـا الـسليم. والأخرى، ما يحصل لها من معرفة بسبب صحتها الأولى الفطرية، واكتسابها للعلوم الحقيقية، فكأن الجهل المركّب مرض يلحق النفس أو تصاب به عندما تعتقد بآراء فاسدة وباطلة.

وأسوق اليك حديث ابن سينا عـن الجهـل المركّـب نـصّاً لطرافته وأهميته[1].

«سُمي هذا الجهل مركباً لأنَّ فيه خلاف العلم ومقابلُـه مـن وجهين: أحدهما أنَّ النفس خالية عن العلم، والثاني أنَّ مع خلوهـا عن العلم حدث فيها ضدّ العلم. وهذا النوع من الجهل قد يقع ابتداء واذعانا[2] للنفس له من غير حدٍّ أوسط، وقد يقع باكتساب قياسـي. والكائن باكتساب قياسي: إما ان يكون فيما لا وسط له، أو فيما لـه وسط. والكائن فيما له وسط، اما ان يكون الحدّ الاوسط فيـه نـم الاشياء المناسبة أو من الأشياء الغريبة. وجميع ذلك إما ان يكـون الأوسط[3] فيه هو بعينه أوسط القياس الصادق بعينه، أو ليس هـو بعينه. ولا يخلو إما أن يكون يقابله حقٌّ سالب فيكون هو موجـبٌ، ويقع الشكل الأول فقط إن كان كلّياً؛ أو يكون يقابله حـقٌّ موجبـاً فيكون هو سالباً؛ ويقع في الشكل الأول والثاني معاً إن كان كلّياً»

---

(1) انظر: ابن سينا- كتاب البرهان ص215.

(2) في قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي للنص: ابتداء واذعان، انظر نـشرته ص154.

(3) في قراءة الدكتور ابو العلا عفيفي للنص: الوسط، انظر نشرته ص215.

ذلك هو الجهل البسيط والمركب دلالة ومفهوماً. فما هو اذن طريق المعرفة والعلم ووسائل اكتسابهما؟

بادىء ذي بدء ينبغي لنا أن نفرّق أولاً بين مفهوم العلم ومفهوم الظّن -والمقصود بالظّن هنا ليس الظّن المقارن للجهل، بل ظن، يوافق العلم في جنس الرأي المطلوب - أما العلم فالمقصود منه المكتسب فحسب، فهو اعتقاد في الشيء بشكلٍ لا يمكن زواله لأنّه -طبقاً لقواعد البرهان - بيّنٌ بنفسه.

ويمكن حصر الظّن بالاعتبارات التالية[1]:

أ- هو اعتقاد بشيء موجود مثلاً، وثّمة اعتقاد مساوٍ له أنه لا يمكن إلاّ ان يكون موجوداً، مع جواز استحالة هذا الاعتقاد.

ب-هو اعتقاد في شيء ما أنه كذا؛ وممكن أن يلحقه اعتقاد أن لا يكون كذلك. وهذا مايسميه الفيلسوف(بالظّن الصادق) المختلط بالجهل المركّب الذي أشرنا إليه سابقاً.

جـ- هو كما عليه الظّن الصادق من ناحية المفهوم، ولكن يختلف عنه درجة، وأطلق عليه ابن سينا: الظّن الصادق المركّب بالجهل البسيط.

وفي حال المقارنة نجد أنَّ العلم يختلف عن الظّن في طريقة الاعتقاد هذه، لأنَّ العلم اعتقاد في الشيء تحصّل بشكلٍ يمتنع التحوّل عمّا هو عليه، أو أن يطرأ عليه اعتقاد مضاد، والمقصود بالعلم هنا عند الفيلسوف هو طبيعة العلم البرهاني التي تتصف

[1] انظر : ابن سينا- كتاب البرهان، ص257 .

باليقينية - كما بسطنا من قبل -لذا عــدَّ العلــم والظّــن أمــرين لا يجتمعان!..

وفي ضوء هذه النظرة، ينبغي التقدير بأنَّ الحكيم يرى صحة مقولته التي تشير الى «انه ليس شيء من المعقــولات بمحــسوسٍ والعكس صحيح ايضاً»، رغم أن الحسّ في رأيه هــو مبــدأ مــا لحصول كثيرٍ من المعقولات«فاذن ليس الانــسان المعقــول هــو المتصور في الخيال من الانسان المحسوس. وبالجملة أنَّ الــشيء الذي يصادفه الحس ليس هو حقيقة الانسان المشترك فيها، ولــيس هو الذي يصادفه العقل منها إلاّ بالعرض»[1].

فالانسان المعقول في رأي ابن سينا هو الانسان المجرّد مــن كل(عِظَمٍ) معيّن، أو(كيف) معيّن، أو(وضع) و(أينٍ) معينين. بحيث يعود وكأنه طبيعة معقولة، ومهيأة لأن تعرض لها جميع الكيفيــات والأوضاع والمقادير، كما تعرض للكائن الناطق سواء بسواء!.

إنَّ هذا(الانسان المثال)الذي يضعه الفيلسوف أمامنا هو، فــي حقيقته، يمثّل المعقولات التي لا مادة لها ولا لواحــق ماديــة، ولا يمكن أن تكون محسوسة اطلاقاً.

فكيف إذن تتم معرفة هذا الانسان؟... إنَّه يكتــسب تــصور المعقولات أولاً بوساطة الحسّ الذي يرفعهــا بــدوره الــى القــوة الخيالية، فتصير تلك الصور عندئذ موضوعات لفعل العقل النظري الذي يمتلكه هذا الانسان، فتتوارد المأخوذة عن الحسّ الخــارجي، فينتزعها العقل عن عوارضها كي يصل الــى المعنــى المــشترك

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص221.

للجميع، بحيث إنَّ الحسّ يـؤدي الـى الـنفس صـوراً متداخلـة ومختلطة، والعقل يقوم بعقلنتها، وافرادها، وله أن يركبهـا انحـاء مختلفة من التركيب، سواء ماكان منها يتعلق بالقول المفهم لمعنـى الشيء كالحدّ والرسم، أو ما يتعلق بالتركيب الجازم. ومن هنا فإنَّ اكتساب هذه المعرفة الحسّية يتم على وجوه أربعة:

أ- بطريق العرض أولاً؛ وذلك باكتساب المعاني المفردة خالية عن اخلاط الحسّ، حيث يقوم العقل نفسه بفصل بعضها عن بعض، او تركيب بعضها مع بعض -كما أشرنا -وذلك عـن طريـق مـا يسمى بـ(العقل الفعّال) الذي يخرج العقل الانساني الذي بالقوة الى حالٍ بالفعل. ثم يخطو خطوته الثانية نحو اقتناء الحدّ الأوسط حيث يكتسب بوساطته عندئذ المعقول «المصدق به اكتـساب الأوليـات بعينها وبقوة ذلك المبدأ»[1].

ب-بطريق القياس الجزئي ثانياً؛ وهو أن يكون للعقل حكم كلّي على جنسٍ ما، بحيث يؤدي هذا الحكم الى الاحساس بنـوع ذلـك الجنس وتصوره. ثم يُحمل هذا الحكم نفسه على النوع فيؤدي الـى اكتساب معقولٍ لم يكن من قبل.

جـ- بطريق الاستقراء ثالثاً، وهو التعرّف على الشيء الكلّـي بجميع أشخاصه، لأنَّ كثيراً من الأوليات لم تكن ظـاهرة للعقـل، فنستقرأ الجزئيات فيتنبه العقل حينئـذٍ الـى الكلّـي. ومثالـه: إنَّ المماسين لشيء واحد، وهما غير متماسين، يوجبان قـسمة لـذلك

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص223.

الشيء- فهذا ربما لا يكون ثابتاً ومركوزاً في النفس، ولكن العقل يتوصل إليه بطريق جزئي.

د- بطريق التجربة رابعاً، وهو سبيل مركّب من القياس والاستقراء، وهو أكثر فائدة وأبعد أثراً من الاستقراء فقط؛ لأنه لا يكتفي بالأوليات الصرفة، بل يتعداها الى مكتسبات الحسّ باعتبار أنَّ التجربة هي فعل أو انفعال يتعامل مع الحسّ، بحيث اذا تكرّر في احساسنا وجود شيءٍ لشيء، تكرّر ذلك منا في الذاكرة، واذا تكرر حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس اقتران به[1].

ويبدو أنَّ الفيلسوف، في ضوء موقفه هذا، يؤكد جانباً مهماً في فهمه للتجربة وهو التكرار، لأنَّ في التكرار ما سوف يقود الى حكمٍ ذاتي على الشيء، ولا يتصف بالاتفاق، لأنّ الاتفاق لا يدوم ولا يستمر... يضاف الى ذلك تأكيده أيضاً على الجانب الحسي في التجربة المستمدة من العالم الخارجي، وذلك بتمرين وتدريب ملكات الانسان نحو التطبيق التجريبي للحسّ.

ومن هنا وجدنا ابن سينا يكرّر ما سبق لارسطوطاليس قوله أنَّ «كل فاقد حسٍّ ما؛ فإنّه فاقدٌ لعلمٍ ما، وإن لم يكن الحس علماً»[2].

وأيّاً ما كان، فإنَّ هذه الأصول البرهانية التي ذكرنا -بوجوهها الأربعة في التحصيل -ينبغي أن تصل الى عمليةٍ تحليلية

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص94- 95.

[2] انظر: ابن سينا- كتاب البرهان، ص224.

بالنسبة للقضايا التي تخضع لطبيعة اليقين المطلوب في البرهــان، مع اعتبار أنَّ اوساطها متناهية أيضاً وكذلك محمولاتها الذاتية.

وعند العود الى هذه الأصول البرهانية نجد أنَّ مبادىء العلوم تشترك بعضها مع بعض في هذه المبادىء -سواء ما كــان منهــا عاماً أو خاصاً - وتتناسب في الموضوع، وانّها تقال على نوعين:

أ- مبادىء(منها) البرهان، اي المقدمات الأُلى في العلوم، التي لا وسط لها، حيث يجوز أن تمتلك قواعد عامة كقولنا مــثلاً: كــل شيء إما يصدق عليه الايجاب أو السلب، أو: ان الأشياء المساوية لشيءٍ واحد متساوية.

ب- مبادىء(فيها)البرهان؛ وهــي أجنــاس العلــوم -بمعنــى موضوعاتها وما يتعلق بها -ممّا يوضع معها أو يساويها، ولا تمتلك مبادىء عامة بل مبادىء خاصة، ولا تتضمن، في أقصى حدودها، أكثر من علمين أحدهما أعلى والآخر أدنى.

* * *

35- وفي تدرجٍ منهجي، يكثر فيه الاستطراد، يحاول الفيلسوف ايضاح علاقة الحدّ بالبرهان، من حيث أنَّ الحــدّ يمتلــك نتيجــة البرهان؛ أي أنَّه هو الذي يعطي المعلول. لهذا نجد أنَّ كثيراً مــن الأوساط البرهانية ليست حدوداً ولا عللاً داخلة في جوهر الشيء، بل عللاً فاعلة وموجبة - مع جواز اعتبار هــذه العلــل الايجابيــة فصولاً جزئية خاصة - لأنَّ في وضعها موضع العموم(أعنــي أن تكون جميع العلل الموجبة للوجود تدخل في الحدود) مايؤدي بنــا

الى أن «نعلم حدوثَ كل محدّثٍ ومحدث كل محدث من حـــدة»[1] ولذلك فأنَّ بعضاَ من هذه الحدود الوسطى في البراهين مـــا يكـــون عللاً ايجابية لأمور ليست تلك الحدود اجزاء منها. فاذن ليس لنا أن نعتبر أنَّ كل حدّ أوسط حدّاً أو جزء حدٍّ إلاّ بنظرة اخرى نقصد بها بدلالة الحدّ(الحدّ والرسم) معاً. يقول ابن سينا مانصه:[2]

«لا يمكن، في الحقيقة، اثبات حدّ أكبر أنه[3] حدٌّ أو رسمٌ إلاّ بتوسط الحدّ والرسم بالقوة او بالفعل. فانّه ما لم يكن حدّ الشيء او رسمه موجباً للشيء فليس هو بموجب، وما لم يكن مسلوباً فلـــيس هو بمسلوب، لكنه ليس ذلك على إنه هو[4] الحدّ الاوســـط الكـــافي الذي لا حاجة الى غيره. فانّه حقٌ ما قيل في أمثلتهم إنَّ حدّ الاتفاق هو كون النغم على نسبة عددية كذا، وانه اذا جعل هذا حدّاً اوســـط انتج ان النغم متفقة، فيكون الشيء الذي هو ماهية مفصلّة بالاتفـــاق هو بعينه حدّ اوسط، لكنه ليس يجب من ذلك أن يكفيك هذا التوسط، او أنَّه لا يكون البرهان إلاّ بمثل هذه النغم... لكنا لا نشك في انهـــا موجود لها الاتفاق. ولكن في اكثر الأمور يشكل علينا حمل الحـــدّ، كما يشكل علينا حمل المحدود، فلا ينتفع بتوسط الحدّ بل يحتاج الى

---

[1] في قراءة اخرى للدكتور عبد الرحمن بدوي يرد هذا النص علـــى الـــشكل التالي: «تعلم حدوث كل مُحدَثٍ ومحدِثٍ- كل محدثٍ من حدة»- انظر نـــشرته للبرهان ص264- 265.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص266.

[3] في قراءة الدكتور ابو العلا عفيفي(له) بدل (انه)- انظر نشرته ص266.

[4] في قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي حذف للفظة(هــو) وفـــضلّنا الابقـــاء عليها.

توسط أمور اخرى لا محالة نتأدى بتوسطها الى انتاج وجود الحدّ قبل قبل تأديتها الى انتاج الجملة التي يدل عليها اسم المحدود. لكن تلك الوسائط تكون أموراً غير المحدود للمحدود[1]. فليست تُرى برهاناً قطّ وُسّطِ فيه حدّ حقيقي للأكبر، ثم انتج منه حمل المحدود على الأصغر. ولو كان البرهان هو هذا فقط، أعني الذي أوسطه الحدّ، ماكنا نجد برهاناً على شيء إلاّ على ما وجود حدّ الحدّ الأكبر للأصغر فيه ظاهرٌ، ووجود نفس الحد الأكبر خفيٌّ، وما أقل أمثال هذه الأشياء، وكذلك إن جعلوا الحدّ الأوسط حدّاً للأصغر، فقلّما يجري ذلك في أمثلتهم. ولو شئت ان أُبيّن أنَّ هذا لا يكون بالحقيقة، وانما يكون بحسب الظنون؛ لفعلتُ!.»

ويضرب الفيلسوف مثلاً لتوضيح النص السابق فيقول:

«لِمَ كان كسوف القمر؟ فيقال لأنَّ الارض توسطت بينه وبين الشمس فاحتجب الضوء. وكلما كان كذلك فإنَّ القمر ينكسف»، فالحدّ الاوسط هنا هو ماهية الكسوف، باعتبار أنَّ ماهية الكسوف هي انمحاء ضوء القمر، لأنَّ الارض توسطت بينه وبين مفيد الضوء.

وأيّاً ما كان، فينبغي الاهتمام، كل الاهتمام، بالقواعد التالية للبرهان:

الاولى: «ليس ما يعطيه البرهان هو بعينه ما يعطيه الحدّ»- لأنَّ الحدّ يتصف بايجابيته للمحدود، وليس البرهان بالضرورة

[1] في قراءة الدكتور ابو العلا عفيفي:«الحدود للحدود»، وفضّلنا قراءة الدكتور بدوي- انظر نشرته ص266.

كذلك... ثم أنَّ كل حدّ فمحدوده كلّي، بينا ليس كل برهان يعتبر كلّياً على مبرهنه. فمثلاً ان البرهان يعطي انَّ المثلث زواياه مساوية لقائمتين، وذلك المعنى خارج عن حدّ المثلث، حيث لم يعطِ لنا هذا البرهان حدّ الموضوع ولا حدّ المحمول.

الثانية: «ليس اعطاء الحدّ معناه اعطاء البرهان»، لأننا في إعطاء الحدّ، عن طريق الحدّ الأوسط، لم نفرض شيئاً على شيء، سواء أكان سلباً أو ايجاباً، بل اكتفينا بالحدّ فحسب ولأنَّ «ليس كل محدودٍ مبرهناً بحدّه، ولا كل مبرهنٍ محدوداً ببرهانه»[1]

وفي تنسيق دقيقٍ للمفهومين(أعني الحدّ والبرهان) يمكن حصر الخصائص في النقاط التالية:

(1) إنَّ الحدّ عملية وضعٍ واقتضاب فحسب؛ بينا البرهان عملية تأليف قاصدة ضرورة.

(2) إنَّ الحدّ يظهر لنا الأمور التي في جوهر الشيء مجمتعه ومتساوية بالذات، سواء في المعنى أو الانعكاس عليه. أما البرهان فيعطينا عوارض خارجة عن الماهية.

(3) إنَّ الحد لا يعطي المحدود اجزاء حدّه عن طريق تأليف حمل، بل بتأليف يتصف بالتقييد والاشتراط. بينا البرهان يعطي المبرهن عليه اجزاء برهانه، وذلك عن طريق تأليف حمل.

(4) إنَّ الحدَّ للشيء لا يكون لغيره ولا يكون منه أول وثانٍ. أما البرهان فيكون برهاناً على شيء أولاً، وعلى غيره ثانياً.

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب البرهان، ص268.

(5) إنَّ الحدّ الأعم قد يحمل على الأخص، ولكنه لا يعتبـــر حـــدّاً للأخص. بينا البرهان يمكن نقله الى الاخص، ويكون برهاناً عليـــه أيضاً.

(6) وأخيراً، فانَّ الحدّ والبرهان مختلفان من حيث إنّهما لا يحمل أحدهما على الآخر اطلاقاً.

أما اذا قيس الأمر الى القسمة المنطقية، فالحدّ لا يُكتسب بها، سواء بتقسيم تحليلي من المركب الى اجزائه، أو بتقسيم كلّـــي، أي من العام الى الاجزاء، وسواء أكانت القسمة منفصلة أو متصلة أو وهمية. وعلى الرغم من هذا فأنَّ القسمة -في رأي الفيلسوف -نافعة في أمور ثلاثة هي:

(أ) إنّها تدل على ماهو أعمّ وما هو أخـــص مـــن الـــصفات، وعندئذ يمكن استنباط كيفية ترتيب الحدود، حيث يكون الأعـــم أولاً والأخص تالياً.

(ب) إنَّ القسمة تدل على اقتران كل فصلٍ مع جـــنسٍ فوقـــه فتجعله جنساً لما تحته.

(جـــ) إنّها في استيفائها لهذه الصفات تشير الى جميع الفصول الذاتية للمحدود.

وفي حال التطبيق، لهذه القـــسمة النافعـــة، ينبغـــي مراعـــاة الأغراض التالية:

(1) التحقّق من كون القسمة داخلة في الماهيـــة، أي أنهـــا ذات فصول ذاتية للانواع.

(2) الافادة من طريقة الترتيب في القسمة، بحيـــث اذا تـــساوى فصلان في العموم والخصوص، فالتقدم يكون لما هو اشبه بالمادة،

والتأخير لما هو أشبه بالغاية. أما في حال التعادل فلنا الخيار في القبلية والبعدية كما نشاء.

(3) الاستمرار بالقسمة حتى بلوغ المحدود - إن كان نوعاً متوسطاً - أو الاستمرار الى النهاية حتى بلوغ الامور الذاتية التي لا قسمة لها.

يقول الفيلسوف ابن سينا إنَّ «الحدّ بجملته علّة صورية للمحدود، وإن كان بعض اجزائه علّة لبعض. واذا كان الحدّ بالجملة علّة صورية للمحدود؛ فكل جزء منه هو علّة لا محالة. وانما يكون البرهان مفيداً للحدّ اذا كان فيه جزء هو علّة وجزء هو معلول...فإن الحد على ماهية الشيء، والبرهان على انيّة الشيء للشيء، وإنيّة الشيء غريب عن ماهيته، خارج عنها!.»[1].

وذهاب الحكيم الى أنَّ إنيَّة الشيء غريبة عن ماهيته، يمثّل (موقفاً)سيتمسك به الشيخ الرئيس خلال مسيرته الفلسفية؛ خاصة في قضايا الطبيعة وما بعدها.

36- وأخيراً ينتهي الفيلسوف الى تقرير الحقيقة التي تقول ما فحواه: انَّ مبدأ البرهان لا يُكتسب بالبرهان، وكذلك مبدأ العلم لا يُنال بقوة العلم؛ بل بقوة اخرى اكثر صلاحية له؛ هي العقل -والمقصود به هو العقل النظري «المجبول فينا، وهو الاستعداد الفطري الصحيح»[2]

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص278-287.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص333 .

جدل ومغالطة

37- والحق أنَّ فيلسوفنا العالم قد اجتاز حتى الآن مسالك عـدة من موضوعات المنطق؛ هــي: المـدخل والتـصورات العامـةّ، ومشكلات القضايا، والاستدلال القياسي، ومنطق البرهـان -ولنبـدأ مسلكاً جديداً نحو الجدل والسفسطة من أصول هذا العلم، وللجـدل، من الناحية المنهجية، قبليته على المغالطة لكونه يرتبط بنحو مـن الانحاء بالبرهان، باعتبار أنّه استدلال مبني على الآراء الراجحة أو المحتملة. فهو اذن في حالٍ وسطى بين القضايا البرهانية والأقاويل الخطابية، كما وضعه أصلاً ارسطوطاليس، حيث ينبغـي الابتـداء به[1].

والجدل، اصطلاحاً يرتفـع تاريخيـاً الـى المنظّـر الأول للأكاديمية افلاطون(427- 347 ق.م) حيث اعتبره صـورة مـن صور الحوار أو المناقشة التي نصل بوسـاطتها الـى المبـادىء

---

[1] يقول ارسطوطاليس في كتاب الجدل(الطوبيقا): ينبغي أن نقول أولاً ما هو القياس وما هي اصنافه؛ حتى يحصل لنا القياس الجدلي. ثم يضيف: إنَّ قصدنا أن نستبط طريقاً يتهيأ لنا به أن نعمل من مقدماتٍ ذائعة قياساً في كل مـسألة تقصد، وان نكون اذا أجبنا جواباً لم نأتِ بشيء مضاد.

لذا نجد أنَّ الاستاذ ديفيد روس D.Ross يذهب الى ان منفعة الجدل ترمي الى الاقتدار على مجادلة الناس الذين نلتقي بهم. فاذا سبق لنا معرفة آراء الجمهور وما يترتب عليها: أمكننا مجادلة الناس من نفس مقدماتهم.

انظر: ابن سينا- كتاب الجدل(مقدمة المحقق ص34).

وعموميات الاشياء - تماماً كما فعل استاذه سقراط من قبل - وجعله على مرحلتين«جدل صاعد وجدل هابط»؛ فالأول يبدأ من الاحساس الى الظّن ومنه الى الاستدلال ومن ثمّ الى العقل الخالص. والآخر، يهبط من الاعلى بطريق القسمة ليصل من المبادىء العليا الى أسفلها بتدرج منهجي دقيق.

ولعل السؤال الرئيس في هذا التمهيد، يتحدد بما هو الفرق بين رجل المنطق ورجل الجدل؛ في ضوء النظرة الافلاطونية هذه، خاصة ونحن في سبيل تحليل موقف الفيلسوف من المشكلة ذاتها ودلالة الجدل في منطقه السينوي؟...

إنَّ الانسان المنطقي هو الذي يرى أن الاجناس كلها كانت افقر مفهوماً كانت أغنى شمولاً، وأنَّ العقل كلما ارتقى في سلسلة التصورات من جنسٍ أدنى الى جنسٍ أعلى أفقر المفهوم وأغنى الماصدق؛ حتى يصل الى تصور الوجود الذي هو أعلى الاجناس وأقلّها تعيّناً...أما الانسان الجدلي فهو الذي يرى أنَّ الجنس مركّب من الانواع، لأنه يتضمن مفاهيم الأنواع، وشيئاً آخر زائداً عليها، ولأنه أغنى من كل واحدٍ منها على حدته، وعلى ذلك فالجنس الاعلى عنده هو تصور الكمال أو الخير، لا تصور الوجود؛ لأنَّ الكمال الكلي محيط بجميع الكمالات الجزئية، والجنس الاعلى محيط بما يندرج فيه من الانواع، لا من جهة شموله فحسب، بل من جهة مفهومه أيضاً، فالجنس اذن أحق بالوجود من النوع، والجنس الأعلى هو الموجود الأعلى[1].

---

[1] قارن: د. جميل صليبا- المعجم الفلسفي، 392/1.

ولكن هذه النظرة في المفارقة بين المنطقي والجدلي لم تثبت على قواعدها المثالية بل عُدّلت على ايدي التلاميذ وبعض المتأخرين منهم. فكان المنطقي هو رجل التحليل الذي يعتمد البرهان أو الاستنتاج الصحيح سبيلاً في بنائه الصوري للفكر واللغة معاً. رغم أنَّ تأثيرات الموقف الافلاطوني عموماً لم يكن من السهل التخلّص منها؛ فبقيت صورة واضحة المعالم في الجدل الارسطوطالي، ومن ثمّ في الاجيال الفلسفية من بعد.

38- وعود الى ما قصدنا من جدل ابن سينا؛ حيث نعلم- كما بسطنا من قبل- أنَّ القياس منه ما هو برهاني بمقدماته اليقينية، ومنه ماهو جدلي بمقدماته الظّنية. فالجدل اذن هو قياس في الأصل؛ ولكنه قياس ينهض على مقدمات مشهورة أو مسلّمة؛ الغرض منها إلزام الخصم وافحام من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان[1]... وقد تتسع دائرة هذا التعميم القياسي حتى تصل الى أنَّ ما كان من مقدماته مغالطات فحسب؛ فهو قياس سوفسطائي. وما كان من مقدماته الظّن والاقناع فقط؛ فهو قياس خطابي. وما كان من مقدماته يتصف بالخيال؛ كان قياساً شعرياً. وبهذا تنحصر أنواع الصنائع التي تستعمل القياس في الاقاويل في خمس فقط، هي: برهانية، وجدلية، وسوفسطائية، وخطبية، وشعرية[2].

---

[1] قارن: الجرجاني- كتاب التعريفات، ص66.

[2] انظر: كتاب المؤلف- فيلسوفان رائدان، بيروت 1980، ص92.

والجدل السينوي، في مفهومه، لا يخرج عمّا ذهب إليه المعلم الثاني الفارابي في شروحه وتلخيصاته وجوامعه، حيث يكون الهدف منه التماس السائل طرائق الأمور المشهورة التي تعم اكثر الناس، كي تقود الجدلي الى الغلبة تارة، أو الى اليقين المظنون أنّه يقين فحسب!. لأن القياس الجدلي لا ينفع في مخاطبة الانسان لنفسه، كما نفعل عادة في حال البرهان، بل هو خطاب للغير، يعود على صاحبه بالنفع العرضي. وقد ينفع أيضاً في اقتناء المشهور بدل اليقين، بطريق الترجيح حتى يلوح له بعض الحق! وليس هو بحقٍ لانه مجرد ترجيح، وفساد قياس وظهور آخر... وليس الترجيح هنا سوى الظّن، ولا علاقة له، في رأينا، بمنطق الاحتمال، كما تصور ذلك بعض الباحثين[1].

وفي اشارة سابقة لنا بسطنا فيها نحواً من المقارنة والمفارقة بين الجدل والبرهان، من حيث الموضوعات والمسائل والمبادىء.

ونحاول هنا اظهار المباينة بين الجدل والعلوم اليقينية، خاصة الرياضيات. فالرياضة علم لا يقع فيه الجهل باعتبار أن حدوده الوسطى في براهينه لا يعتورها التباس في مفاهيمها. بينا الجدل يستعين بضروب القياس كافة، ما كان منها حقيقياً أو مظنوناً، وحسب نسبة نفعه أو شهرته أو ما اعتاد عليه الناس. ولا يأخذ محمولات مسائله من الحدود، وما يلزم من الأعراض بسبب تلك الحدود. يضاف الى ذلك أنَّ أوساط الجدل غالباً ما تكون متشوشة المعالم، فتارة هي عرضية، وتارة هي ذاتية، أو تكون كاذبة مرّة، وصادقة اخرى. لذا يصعب تحليل هذه الأوساط أو تركيبها، من

---

[1] يذهب الى هذا التصور محقق كتاب الجدل الدكتور احمد الاهواني.

حيث إنّها تبدأ من غير نظام؛ بل كيف ما اتفق، وبأي الاوساط اتفقت. ومن هنا فإنَّ كثرة الاوساط على غير اتفاق، وخروج القاعدة على التأليف الدقيق؛ يُفقد الجدل قدرته في المقارنة مع البرهان..

فالجدل، اذن، صناعة مقصورة على المحاورة والمخاطبة، يُهدف من ورائها إلزام الخصوم- كما بسطنا- بطريق مقبول محمود، بحيث إن مصطلح الجدل يلازم مصطلح المنازعة «لانه اذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل»... وكذلك اذا قيس الأمر الى المناظرة التي لا تكون فيها معاندة ما، فلا ينبغي أن يقال عنها إنها جدل ايضاً.

إنَّ الجدل، في واقعه، لا يخلو من ضروب الحيلة، لأنّه يدل على تسلطٍ بقوة الخطاب. ولهذا «فليس بمخطىء من جعل القياس المؤلف من مقدمات مشهورة مخصوصاً باسم القياس الجدلي»[1].

والجدل، فوق هذا وذاك، صناعة- كما أشرنا من قبل- والمقصود بالصناعة انها «ملكة نفسانية يقتدر بها(الانسان) على استعمال موضوعاتٍ ما نحو غرض من الأغراض على سبيل الارادة، صادرة عن بصيرة وبحسب الممكن فيها»[2] والممكن، يكون حسب الاستعداد الفطري تارة، والممارسة والاستعمال تارة اخرى.

ويبقى الاقناع والالزام أمرين أساسيين في هذه الصناعة. ولا ينهضان لأجل فردٍ واحدٍ من طرفي النقيض فحسب، بل في كل

---

(1) انظر: ابن سينا- كتاب الجدل، ص20.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص21.

واحد منهما... وتتباين صناعة أفعال الجدل بعضها الى بعض، ومن أهمّها(الحجّة الجدلية) التي هي أعم من القياس الجدلي لانها قياسية واستقرائية، بمعنى أنها ملكة يصدر عنها تأليف القياس المكوّن من مقدمات مشهورة؛ بحيث اذا استوفت غايتها، لا يجد الانسان محيصاً من الالتزام بها- تماماً كما كان يفعل سقراط مع محاوريه سواء بسواء!.

ويؤكد الفيلسوف، في هذا المجال، أن القياس الجدلي أعمّ من السائل الجدلي، وكلاهما يؤلف مما هو ذائع ومحمود عند الطرفين: بالجمهور والمخاطب.. ولهذا القياس، أو الصناعة الجدلية، شروط خمسة هي[1]:

(1) استعداد فطري لدى بعض الناس دون بعض لكسب المشهورات من الامور، وحفظ ما يراه الجمهور وما يضادّه.

(2) ممارسة وارتياض الجزئيات التي تؤدي الى ظهور طبيعة التجربة في الفرد، وذلك على سبيل المشابهة او سبيل المقابلة.

(3) الأخذ بالقوانين الكلّية التي يُقاس بها الجدل، وخاصة ما يتعلق بالشيء وضدّه، واشتراك الاسماء واختلافها.

(4) تعادل الفعل والانفعال، أي عدم معاوقة المادة في حال الجدل- ومعرفة مبلغ استعداد(السائل الجدلي) للتسليم واقتداره على أخذ الفصول بين الأشياء.

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق(مقدمة المحقق ص26- 27) ولاحظ النص ص81- 92.

(5) سلامة الوسيلة أو الآلة التي تستخدم في الصناعة كي تبلغ الغرض المنشود.

39- فاذا تحقّقت الشروط المطلوبة التي أشرنا سابقاً، كان علينا عندئذ التعرّف على دلالة (المقدمة) و(الموضع) و(الدعوى)، كي نسلك منها الى تباين الأقيسة الجدلية وغيرها مما له شبه بها. دافعين، في الوقت ذاته، بعيداً ظنون بعض الناس من أنَّ الصناعة الجدلية تهدف الى انتاج الحق في كثير من الأحيان؛ بينا لا نجد في الجدل اكثر من كون مقدماته متسلمة أو مشهورة فحسب!. وليس شرطاً أن يكون المتسلّم أو المشهور صادقاً، بل هو حسب ما تحققه النتيجة الجدلية في تطبيق صناعتها... فكثيراً ما تكون المقدمة المشهورة الحقّة مساوية للمقدمة المشهورة الباطلة، وما اكثر اشتهار الباطل. وما اكثر اشتهار الكذب؛ حيث يكون الحق غائباً غير بيّنٍ بنفسه!.

تلك هي مقولة بعض الناس- والحق أنَّ مقدمة الجدل ينبغي ان تكون متسلّمة قبل كل شيء، وأن تكون النتيجة لازمة عن تلك المتسلمات. لأنَّ من الصعب جداً أن يتيسر للجدلي النظر في كل مقدمةٍ لمعرفة رجحانها من عدمه. رغم أنه من المسموح للجدلي أن يستعمل المبادىء المشتركة الغريبة اذا كانت مشهورة.

أما(الموضع) فهو حكم منفرد من شأنه أن تتشعب منه أحكام كثيرة تجعل كل واحدٍ منها قياس، كقولنا: إن كان الضدّ موجوداً لشيءٍ، فضدّه سيكون موجوداً لضدّ الشيء، فهذا حكم مشهور[1].

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب الجدل، ص38.

والحكم المشهور سهل التصور لأنّه من المحمودات الذائعة. إضافة الى أنَّ التصور كلّما كان أسهل في تناوله، كان أسهل في التصديق أيضاً؛ والعكس بالعكس... والشهرة تتعلق بعدة أمور، فتارةً هي للمصلحة العامة، وتارة هي بسبب الاجماع عند بعض الملل والفئات، وتارة هي استقراء لبعض الأشياء، واخرى هي ما يُحمل على الحياء والخجل أو الرحمة والحشمة. أو ربما كان سبب الشهرة (اسم مشترك) لا غير... وقد تتباين الشهرة أيضاً درجة ونسبة؛ حسب طبيعة التسليم بها، سواء من قبل الجماعات- كما ذكرنا- أو الأفراد من حكماء وفلاسفة وغيرهم. شرط أن لا يكون هذا المشهور شنيعاً عند العامة؛ فعندئذ لا ينتفع به في الأقيسة الجدلية المطلقة التي تهدف أصلاً إلى تحصيل القدرة على اثبات ما يحاول الجدلي إثباته أو إبطاله[1].

ومرّة أخرى؛ فالموضع- وهو جهة قصد للذهن- غالباً ما يستعمل مقدمة أيضاً، وحينئذ لا يحسن استعماله للقياس. وقد تجتمع المقدمة والموضع معاً لتؤديا دلالة القانون: فالأول (اعني المقدمة) يصبح جزء قياس، والثاني (اعني الوضع) يصبح صورة قانون... ومن المواضع ماهو طبيعي وما هو خلقي ايضاً.

أما (الدعوى)، فهي قضية يراد بها الحكم على اثباتها أو إبطالها بصناعة (السائل الجدلي)، شرط أن لا تكون محل اتفاق؛ بل محل خلاف في الأصل. رغم ما يؤكده الفيلسوف من أن مفهوم الوضع يشبه مفهوم الدعوى.

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص39- 53.

وعود على بدء؛ فالجدل- دون سائر الأقيسة الأخرى كالخطابة والشعر والمشاغبة والعناد والسفسطة- هو الأصل، وتتحصر منافعه في الأمور التالية[1]:

1- عملية الارتياض التي هي القدرة على ايجاد أفعال جنس واحدٍ وتحسينه والاكثار منه، بعد الحصول على المواضع التي منها يمكنٍ أن تَستنبط الحجج على كل ما هو مطلوب.

2- عملية المناظرة؛ من حيث إنها تورث القدرة على ايجاد القياس أو مايقابله. وتفترق عن المجادلة في مفهوم، لأن الانسان يمكن ان يكون مناظراً ومناظراً؛ بينا لا يكون مجادِلاً ومجادَلاً، فليست المجادلة، اذن، هي مناظرة، بل إنَّ صناعة الجدل تنفع فيها فحسب.

3- النفع العام، حيث ينبغي أن يكون جدلاً منتجاً، يؤدي بدوره الى إشعار الجمهور بآراء موافقة لهم، يعجزون عن الاصغاء إليها عن طريق (البرهان).

4- النفع الجزئي، ويهدف الى اقناع المتعلم في قبول واعتقاد مبادىء معينة منتزعة من«المشهورات الذائعة المشتركة».

5- القدرة الجدلية- التي سبقت الإشارة اليها- حيث تؤدي الى اثبات ما ينبغي اثباته أو إبطاله، وذلك في اكثر الأشياء وليس في كل الأشياء.

تلك هي منافع الجدل عموماً؛ أما اجزاؤه وتراكيبه، فيجب النظر إليها من ناحية (المادة) لا(الصورة)- باعتبار أن المقدمات

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص48-53.

في القياس الجدلي تؤخذ بالطلب من المجيب، حيث تكون في أول الأمر مسائل، ثم بعد تسلّمها تصبح مقدمات، وعندئذ يظهر لنا الجدل بحالتيه: الأُولى بناؤه على المسائل، والأخرى تأليفة من المقدمات؛ وفحوى ذلك «إنَّ المسألة من حيث مسألة لا تكون جزء قياس، ولكن تكون أصلاً يبنى عليه القياس. واذا صارت مقدمة، كان منها القياس لأنّها جزء قياس. فالمقدمة قضية، كما أنَّ النتيجة قضية.. والمسألة قضية. إلأ أنَّ القضية اذا كانت مقصودة بالقياس العلمي سميت مطلوباً، وإن كانت مقصودة بالقياس الجدلي سميت وضعاً... واذا كانت القضية مقرونة بمقابلها سميت مسألة»[1].. وللمسألة محمولاتها وهي الجنس والحدّ والخاصّة والنوع والعرض؛ حيث إليها يتوجه السلب والإيجاب، أو ما ندعوه بالاثبات والإبطال؛ سواء كان يسيراً تحققه أو عسيراً. فإنّ «جميع ما اثباته أسهل فإنَّ إبطاله أعسر، وجميع ما اثباته أعسر فإن إبطاله أسهل»- تلك هي القاعدة التي تدور عليها ظاهرة الاثبات والابطال.

وينبغي لهذه المحمولات الخمسة التي تخص (المسألة)، عند محاولة اثباتها جدلياً، التأكد أولاً من الثبات وجودها، مع ذكر ما يجب من صفاتها الأخرى مثل كونها مقوِّمة ذاتية، وأنَّ بعضها أعمَّ من بعض، وأخرى مساوية. أو أنها غير مقوّمة وغير منعكسة. مع الإشارة الى أن هذه المحمولات حُددت لتعدّ نحوها المواضع «والمواضع إنما تُعدّ نحو الإثبات والإبطال والاثبات والابطال إنّما يتوجه نحو الدعاوى»، وفي ضوء هذا، فإنَّ المقدمات الجدلية، من

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص54.

حيث هي جدلية لا دعاوى، لا يفيد النظر فيها من قبل أحد هذه المحمولات. بل يلزم أن نحدّ المقدمة الجدلية التي هي جزء قياس جدلي؛ لأننا في المقدمات الجدلية ينصب ويتركز اهتمامنا فيها على التسليم المشترك أو الخاص، وعلى نسبية تلك الحدود، لذا لا يتعين، في هذه الحال، حكم يؤدي الى حيث يكون المحمول شيئاً من الاشياء.

وكون المقدمة الجدلية هي جزء قياسٍ جدلي، كما بسطنا، فإنَّ المطالبة الجدلية هي أحد طرفي النقيض: هي للمجيب من حيث ما ينصره ويحفظه، وهي للسائل من حيث ما يقابل ذلك. على أن تؤخذ المقدمة، سيراً على«التعليم الاول»، (المقصود بالتعليم الأول هو النص الارسطوطالي) على أنّها مسألة؛ تتميّز بالشهرة والتسليم، كما أشرنا من قبل.. والشهرة هنا حالها حال الأوليات في البرهان؛ حيث يُبرهن عليها دون حاجةٍ الى طلب قياسٍ على صدقها (اعني الأوليات)، وكذلك الأمر بالنسبة للأمور المشهورة، حيث يستعملها الجدلي«من غير أن ينزل عن درجة الشهرة المطلقة والتسليم المطلق، الى التسليم المحدود بالمسألة عنها، ليتسلم، وكأنها مشكوك فيها، وكأنها معرّضة لأن يقع فيها شك»[1].

وليس للجدلي جواز السؤال عن ماهية الشيء أو لميته، باعتبار أن سؤالاً كهذا هو من التعليم وليس من الجدل، فإن سُمح له أن يسأل عن الماهية؛ فينبغي أن يكون ذلك بسبيلين فقط: الأول أن

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص75.

يسأل عن ماهية دلالة لفظٍ يستعمله المجيب أثناء حديثه. والثاني أن يسأل بصيغة (الهلّية) أي المادة بدل الماهية.

40- وسؤال يُطرح الآن- بعد الحديث الموجز عن المحمولات الجدلية والمقدمات والمطالب- ماهي الحجة الجدلية؟ (التي سبق أن أشرنا الى حدّها).

(الحجة) عموماً هي استدلال على صدق الدعوى أو كذبها، فكل شيءٍ يوصل الى التصديق فهو حجة. وقد يكون الطريق أما قياساً أو استقراء، أو نحوهما[1]... والاستقراء أقرب الى الحسّ، وأشدّ اقناعاً، واوقع عند الجمهور. وأيّاً ما كان، فإنَّ الاستقراء والقياس، في رأي ابن سينا، هما أصلا حجاج الجدل.

وتكتسب الحجة أو الملكة الجدلية بشروطٍ أربعةٍ سبق أن أوردنا اسسها الرئيسة عند الحديث عن شروط صناعة الجدل.

أما نفع هذه الوسائل في اكتساب القنية الجدلية، فيمكن حصرها في ثلاث جهات:

الأولى؛ هي كون الجدلي، في اكتسابه المشهورات وحفظه ما يراه الجمهور، يفيده كثيراً في تجنب المجيب والسائل المُلاجَّة فيما لا خلاف فيه.. ويضرب الفيلسوف مثلاً على ذلك قضية خلق القرآن التي ظهرت على أيدي المعتزلة في عصر المأمون، فيقول: «كقول أحدهما: كلام الله مخلوق، وعنى به هذا المسموع. وقال الآخر: كلام الله غير مخلوق، ويعني به شيئاً آخر غير ذلك لا يتصوره ولا يصوّره للآخر، ثم يتشاغبان! والاقتدار على تفصيل

[1] انظر: ابن سينا- الاشارات والتنبيهات(قسم المنطق) ص4.

الاسم المشترك يعين في هذا الباب معونة عظيمة، ويكفي اللجاج فيما لا يهمّ.»[1].

والثانية؛ هي قدرة الجدلي على طلب الفصول، حيث تساعد على ارتياد المواضع والمقدمات التي تُعدّ نحو القياسات الموجهة للنظر في الواحد أو الغير، ونحو الإثبات أو الإبطال. وتنفع أيضاً في الحدود باعتبار أنَّ كمال الحدود لا يكون إلاّ بالفصول.

وأما الثالثة، فهي المبنية على طلب التشابه؛ فإنّها تفيد في الاستقراء من حيث إنّه مبني على طلب أمور متشابهة تحت كلّي وكلّي آخر؛ كي يجعل أحد الكليين محمولاً على الآخر حمل شهرة لا حمل صدق وحق... وقد تتداخل بعض وسائل اخرى معها كي تؤدي جميعها الى سلامة الوسيلة او الآلة التي تُستخدم في الصناعة الجدلية، لبلوغ غرضها المنشود!.

41- واذا عدنا الى مواضع الاثبات والإبطال في الجدل من حيث حقيقة الوضع بالذات؛ وجدنا أنَّ بعض المحمولات الخمسة- التي أشرنا إليها- قد تبطل كلياً او جزئياً؛ كالعَرَض مثلاً، بينا الخاصّة والحد والجنس والنوع ليست كذلك.

وليس من الضروري أن تكون المواضع كلها مأخوذة من موضوعات الحدّ، بل يمكن أن تكون من أمور خارجة، حيث تؤخذ من أشياء تلزم المطلوب أو المطلوب يلزمها، وتستعين بالزمان من حيث اختلاف حدّ المطلوب فيه... وهناك مواضع خارجة لا تخضع

[1] انظر: ابن سينا- كتاب الجدل، ص94.

للّزوم؛ بل تخضع للعناد والمقابلة مثل: الصحة والمرض، أو مثل قولنا: إنه إما أن تكون الشمس طالعة، أو يكون الليل موجوداً.

وهناك مواضع اخرى، كنقل الاسم وتبديله، خاصة اذا لم يكن بحسب الذات بل بحسب الصفة. فينبغي عندئذ أن نأخذ المعنى نفسه ونلاحظه في ذاته، ونقصر الاسم عليه.

وهناك مواضع خارجة تُضاف الى ما سبق، وتؤخذ من المتقابلات ومن الأحوال والابتداء والانتهاء والاشتقاقات، وكذلك من مواضع الأضداد... ومنها أيضاً مواضع النظائر، والمقصود بالنظائر «الأمور التي لها نسبة الى الشيء فيشتق لها منه إسم، إما مثل نسبة المقبول الى القابل المشتق له منه الاسم؛ كالعدل الذي هو نظير العدالة... وأو مثل نسبة الغاية الى الفاعل والحافظ، كالأمور الصحية التي تفعل أو تحفظ الصحة، فيشتق له منها، من الصحة إسم. وإما نسبة المبدأ الى الغاية، فيشتق له منها إسم؛ كما يقال: مرض عفوني!»[1] .

ومنفعة النظائر تُحدّ بوجهين: أحدهما أقرب الى دلالة العلم الخُلقي؛ كقولنا: إن كانت العدالة محمودة، فالعدل إذن محمود، وما كان يجري مجرى العدالة فهو محمود؛ فالعدالة محمودة ايضاً.. أما الآخر، فيكون بحسب المقابلة؛ سواء من النظائر أو من التصاريف، ومثال الأول: إن كانت الشجاعة حكمة، فالشجاع حكيم. ومثال الثاني: إن كان ما يجري مجرى الشجاعة هو ما يجري مجرى الحكمة، فالشجاعة حكمة.

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص135.

ومواضع أخرى مأخوذة من دلالة (الأكثر والأقل) يضعها الفيلسوف تحت مفهوم (الأحرى)، ويمكن حصرها في وجوهٍ أربعة:

أ- جعل ما هو أكثر في معنى الموضوع؛ اكثر في معنى المحمول، وبقياس شرطي؛ ومثاله: «إن كانت اللّذة خيراً، فما هو اكثر لذّة فهو أكثر خيراً. وإن كان الجور شراً، فما هو أكثر جوراً فهو أشدّ شراً».

ب-أخذ محمولٍ آخر مع المحمول؛ صفته الأولوية، فإن لم يحمل كان للإبطال، وإن وجد ما هو مشهور فهو للإثبات. ويتباين هذا بحسب اختلاف المفهوم من دلالة(أولى) حيث يُنظر إليها من ناحية الطبع أو الأقدم تارة، أو من ناحية الوجود الأقل أو الأكثر، تارة أخرى.

جـ- كون الكثرة في جهة الموضوع بالذات، مع بقاء المحمول واحداً.

د- قيام اعتبارٍ بين محمولين وبين موضوعين، بحيث لا يكون احد المحمولين أولى بموضوعه من المحمول الآخر بموضوعه، ويؤخذ عندئذ بما قيل.

وثمة مواضع اخرى، منها فعل الشيء إذا اُضيف الى غيره او قُرن به؛ بحيث يصبح بحالٍ يمكن الحكم عليها بأنها هي تلك- ومنها فعل شيءٍ اذا زيد على شيءٍ. وكلا الوضعين السابقين يصلحان للإثبات لا للإبطال.

ويلعب مصطلحا(الآثر) و(الأفضل) دورهما الواضح في المواضع، وكلاهما يتعلقان بالجانب الخُلقي من الفعل الانساني- وقد يخرجان على ذلك أحياناً، كما يرى ابن سينا نفسه- لذا لا بدّ من

وجود(معيار) معينٍ لهذه الأفضلية، يمثّل نوع الفضيلة، سواء في حال المشاركة أو عدمها. ومن هنا فالأفضل يُقال على أوجهٍ ثلاثةً[1].

1- قبول الفضيلة للزيادة والنقصان، بحيث يمكن أن يُقاس طرف على آخر مقداراً؛ كقولنا: فلان أيسر من فلان- أي يساوي الطرف الآخر بما لديه من أموالٍ، وزيادة!.

2- قبول الفضيلة- من الناحية الكيفية- للأشدّ والأضعف؛ مثل: الأجمل، والأسخن- بحيث متى استوت وسائل القياس العلمي، أصبح في الإمكان، إخضاع الصفة المطلوب قياسها، للمقدار.

3- تساوي فضيلة الطرف الأول مع اضافةٍ إلى فضيلة الطرف الثاني، بدون زيادة في المعنى، كقولنا: فلان شجاع عفيف، وفلان شجاع غير عفيف!

أما(الآثر)فهو حصرٌ بين طرفي غايتين احداهما سهلة المنال، والأخرى بعيدة، ومثاله: صحة النفس هي آثر من صحة البدن؛ لأنَّ «المؤثر بذاته ولأجل نفسه أفضل من المؤثر لأجل غيره، كالدواء والصحة»[2].. فيكون التفاضل إذن بين الغاية والوسيلة، والغاية آثر من الوسيلة. وانَّ الساعيين الى غايتين، فأيّهما، اكثر عجلة في تأدية تلك الغاية يكون آثر من غيره، اذا تساويا وتقاربا، ويختلف الأمر درجة وشدة حسب مراحله؛ فما كان آثر على الإطلاق أفضل ممّا يكون على مراحل[3].

---

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، (مقدمة المحقق ص50).

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص153.

(3) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص157.

وينبغي، في ضوء هذه النظرة، ملاحظة أنَّ المقارنة بين مفهومي الآثر والأفضل لا يستويان ولا يتعادلان؛ لانَّ الشيء قد يكون أفضل ولا يكون آثر؛ فمثلاً: إنَّ العلم أفضل وليس آثر من اللباس للعريان!. وانَّ الموت على حالٍ كريمةٍ أفضل من الحياة الخسيسة، وليس آثر.

وآلة هذا الايثار صفات ثلاث هي: النافع والجميل واللذيذ، تقود جميعها الى عملية التحقّق عند الاختيار، سواء ما كان من هذه المواضع أجزاء أو كليات.

وممّا يُلحظ في هذا المجال، أنّ مواضع الخاصّة تشترك في اعتبارٍ واحد؛ وهو الجودة فحسب، دون النظر الى حال الكذب أو الصدق... ومن الخاصّة ما هو أعرف بالذات من المخصوص: كالحركة الى فوق. ومنها ماهو أعرف بالنظر؛ مثل:«كون الزاوية الخارجة أعظم من كل واحدة من الداخلتين المتقابلتين، فإنها خاصّة لمتساوي الزوايا لقائمتين، واعرف منها، وبها تعرف»[1].

ومنها موضع آخر أيضاً، وهو أن تجعل الخاصّة ما لا يلزم دائماً، كمن يجعل خاصة الانسان إنّه كاتب، فلا يكون هذا دالاً على كل انسان... وقد تعطى الخاصّة بالقياس الى الحسّ؛ بحيث لا تدوم نسبة ذلك الحسّ من الشيء ذاته. وهناك مجالات اخرى لمواضع الخاصّة، يتعلق بعضها بطبيعتها، والبعض الآخر بالأصول المشتركة بينها؛ كالتضايف والعدم والملكة والتعادل، والقوة

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص208

والانفعال. واكتفينا بالتحليل بما عرضناه من الموقف السينوي نحوها.

42- أما إذا عدنا الى مواضع التحديد؛ فمنها مواضع تتعلق باللفظ، وأخرى تتعلق بالفصل وبالضدّ بين الحدّين، أو تتعلق بكيفية إثبات الحدّ وإبطال الخاصّة، وفي نفي طريق القسمة والتشجير والنظر في المتقابلات والنظائر، وفي الحدود المركبة والمضافة، وفي نسبة الحدود كالكل والجزء والمعية.. ولابن سينا حديث مسهب حول هذه المواضع الجدلية، لم نجد ضرورة إقحامه في دراستنا هذه، بل اكتفينا بما أوردناه ونورده الآن عن تلك المواضع .. يقول الفيلسوف:«فقد عددنا لك المواضع في الحدّ، وأولاها ما تكون المواضع جدلية، واكثرها تمكيناً إيانا من التصرف، وهو مواضع التصاريف والأقل والأكثر وسائر المشتركات. وأما ماعدا ذلك فيقلّ عدد مواضع نفعها، وإن كانت أصّح نفعاً، ومع ذلك تدعو الى نظر أدق من الجدل المعدّ للجمهور. وأما أنَّ أي المسائل أسهل اثباتاً، وأيّها اسهل إبطالاً، وضدّ ذلك، وأي المحمولات الخمسة أسهل إبطالاً وإثباتاً؛ فيجيب أن تعلمه من الأصول التي سلفت في هذا الفن، والفنون التي قبله»[1].

ولكن سؤالاً يطرح في هذه المرحلة أيضاً؛ ما هي وصايا الفيلسوف بالنسبة لطبيعة السائل الجدلي؟... يمكن حصر هذه الوصايا بثلاثة أمور[2].

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص297.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص301.

أ- أن يكون السائل قد أعدّ الموضع الذي منه يأخذ المقدمة لقياسه، وهذا أمر يشارك فيه رجل الفلسفة السائل الجدلي ايضاً.

ب- أن يكون السائل قد رتّب في نفسه كيفية التوسّل الى تسلّم هذه المقدمة في حال قبولها، أو كيفية التشنيع على منكرها، إن حاول النكران!.

جـ- أن يكون السائل على أتمّ استعداد للتصريح بما أعدّه في نفسه مخاطباً به الغير.

وها هنا نلاحظ أنّ الفيلسوف أكّد على السائل أن يستعمل القياس مع الجدليين، بينا يستعمل الاستقراء مع الذين هم أشبه بالعوام[1].

أما وصايا (المجيب الجدلي)، فهي، في رأي الحكيم، على نحوين: أحدهما من جهة الفعل؛ حيث لا ينبغي له أن يسلّم بما ليس مشهوراً، والعكس بالعكس. والآخر من جهة القدرة، وهو الالتزام الذي لا يدل على ضعفٍ فيه، مع حفظٍ للأوضاع المشهورة... يضاف الى ذلك عدم تسليم ما يراد منه تسليمه، اذا كان فيه غموض، إلاّ بعد الاستكشاف والاستفهام. وفي حال التسليم له أن يطالب بمعنى آخر غير الوجه الذي فهمه. وله أن يمانع السائل في المقدمات القريبة، أو القريبة المنتجة لها، ويأتي بقياسٍ جزئي أو مناقصٍ له، حسّاً أو إشارة. واذا كانت احدى المقدمتين كاذبة والاخرى صادقة، فلا ينبغي له أن يمتنع عن تسليم الصادقة في

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص311.

المشهورِ، كي لا يُنسب الى التعسف؛ بل عليه نقض القياس من جهة إبطال القضية الكاذبة فحسب.

وللجدلي الاستعانة بطرائق التبكيت في المواضع المستحقة لذلك، ويمكن حصرها في خمسة[1]:

1- أن تكون الأقاويل غير منتجة أصلاً؛ لا بالعقل ولا بالقوة.

2- أن تكون الأقاويل منتجة، ولكن لغير جهة المطلوب اصلاً.

3- أن تكون الأقاويل منتجة للمطلوب، ولكن ممّا هو كذب وغير مشهور.

4- أن يكون في الأقاويل فضلٌ لا يحتاج إليه.

5- أن تكون مقدمة الأقاويل صادقة، ولكنها أخفى من النتيجة.

وأيّاً ما كان، فاذا قيس الأمر الى طبيعة القضايا التي يطرحها الجدلي عادة؛ فإنّها تتميّز بصفتين: الأولى(الضرورة)، حيث انّ المقدمات الضرورية تدخل في القول الموجب للمطلوب، سواء كان قياساً أو استقراء... والأخرى(عدم الضرورة)، حيث يكون تعلّق المقدمات بأغراض أربعةٍ هي: الاستظهار في الاستقراء والقسمة أولاً، والاستظهار في تفخيم القول ثانياً، والاجتهاد في إخفاء النتيجة ثالثاً، والتكلّف لإيضاح القول رابعاً.

واخيراً فإنَّ الفيلسوف يرى أنَّ طبائع الجدليين منها ما هو «متعسرٌ، ومنها ماهو صلفٌ سمجٌ؛ والمتعسرون في أول الأمر أشدّ

---

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص320-327.

تعسّراً وأكثر جداً... ثم يفترقون إذ ظلّ لكلامه، وأما المصنّفون فأمرهم بالضدّ»[1].

وعلى الرغم من هذا، فإنّ على الجدلي أن «يضطلع التربية بالاحتجاج للشيء الواحد من المواضع المذكورة بحجج كثيرة... وأن يتحفظ في المسائل الخلافية المشهورة، ويحفظ حجج الإثبات والإبطال فيها، وأن تكون حدود الأصول والمبادىء مشهورة عنده، وتكون كلها على طرف لسانه»[2]!.

43- تُرى ما الفائدة حقاً من كل هذا الذي يقوله الفيلسوف في مفهوم عناصر منطقه الجدلي؟.. أنّ الجواب القاطع هو: أنّ الجدل صناعة تفيدنا القوة على اكتساب القياس، وعلى المناقضة، وعلى المعارضة بالاحتجاج، والشعور بصحة السؤال أو سقمه!.

وتلك في نظرنا هي أضعف الايمان في طريقةٍ لا تصل الى اليقين؛ بل الى المشهور من الأمور فحسب!..

* * *

44- ولكن ما هو الوجه الآخر لهذه الجدلية الجادة الهادفة المتميّزة؟... أهو جدل من نوعٍ جديد؛ يصطنع القضايا اصطناعاً بطريقته الخاصّة المبتكرة؟. أم هو نحوٌ من التركيب اللغوي لا يُقصد من وراء بنائه المعنوي سوى التمسك بالشكل دون المضمون؟...أم أنّه صورة من صور الاقناع والتمويه والمغالطة ليس غير؟..

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص329.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص335.

تُرى مرّة أُخرى؛ أهو جميع هذه، أم هو واحدة منها؟. ذلك ما سوف نقف عليه في تحليلنا لمادة (السفسطة) في المنطق السينوي.

45- وكمدخلٍ لهذه الدراسة، فإننا نخالف بدءاً رأي الفلاسفة العرب- ومنهم ابن سينا- في نظرتهم غير الواعية للسوفسطائية التي كانت (السفسطة) صنعة من صنائعها المرموزة إليها في تراثنا الفلسفي.

فلم تكن السوفسطائية، في رأينا، حالة مرضية لحقت الفكر اليوناني كما يحلو لبعض الباحثين والدارسين هذا الادعاء، بل كانت مرحلة تقتصيها روح العصر، وسورة فكرية انصهرت في بودقةٍ من صراع المتناقضات التي ورثتها عن مجدٍ فلسفي قديم. يضاف الى هذا ما استجد من أوضاع كانت خليقة بارهاص منتظر، مهما أعوز هذا الارهاص سلامة المنهج وصحة الدليل... وحسب الفكر يومذاك هذه اللمعة الخاطفة في حلك الظلام المخيّم على نفوس الأثينيين؛ وهم على ابواب عصر جديدٍ يتطلع نحو الطريف والعتيد، مستغلاً كل الوسائل التي يرغب فيها، سواء كانت مبررة بالغاية أو مبررة بالوسيلة، فالمقياس الذي يريد هو منفعة الانسان في ظل حكم الانسان على نفسه[1].

ولعل عبارة السوفسطائية المشهورة التي تقول: «إنَّ الانسان مقياس الأشياء جميعها؛ الموجود منها وغير الموجود»- تمثل لُبّ موقفها الفكري الذي لعب دوره الكبير منذ افلاطون وحتى

---

[1] انظر: كتاب المؤلف- فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط، ط. ثانية، بيروت 1975، ص145.

عصورنا المتأخرة، وكان له تأثيره العميق في احكام الفلاسفة العرب عليها.

ولتوضيح هذه الرؤية المعرفية، نتساءل من هو(الانسان) المقصود به أن يكون مقياساً للأشياء جميعاً؟.. إنَّ التفسير الافلاطوني للعبارة يذهب الى تحديد المعنى بالانسان الفرد دون سواه: «فالأشياء بالنسبة لي كما تبدو لي، وبالنسبة لك كما تبدو لك»- فالاحساس الفردي اذن هو الحكومة القائمة في نهاية الشوط، باعتبار أنَّ النسبية التي تبنتها السوفسطائية لا يمكن (كما تصوّر افلاطون) تعميمها بشكلٍ جماعي ونوعي ولو تحقق ذلك لفقدت صيغتها الطبيعية في الفروق الحسّية بين إنسان وإنسان، ولا يستوى لديها حكمٌ عام على الاشياء!.

فافلاطون، في منظوره هذا، يُرجع لفظة (انسان) الى معنى (الفرد) المتعيّن... والحق أنَّ شيخ الاكاديمية يمثل جانباً واحداً من المشكلة؛ فهنالك مواقف اخرى اختارت الوجه الآخر من الاستقطاب، فادّعت أنَّ المقصود من(الانسان) هو النوع دون سواه[1]، وتنكرت لكل تفسير يخالفها، معتقدة أنَّ السوفسطائية تمكنت من التمييز بين فصل النوع وجنسه.

أما كاتب هذه السطور فيميل، في الواقع، الى ايضاح الموقف على سبيل آخر يستبعد فيه افلاطون من جهة، ويستبيح لنفسه التحديد- بمعنى خاص- من جهة اخرى، دون الوقوع في التناقض:

---

(1) من الذين ذهبوا الى الرأي الاساتذة: زيلر وكومبرز والسيدة فريمان- انظر المصدر السابق ص146.

فعبارة المدرسة لا تحمل معنى الفرد المتعيّن كما تصور افلاطون، ولا دلالة النوع المطلق كما تصوّر الآخرون؛ لأنَّ (المقياس) الذي أرادته السوفسطائية نفسره بانّه (قوة) تُحمل على أفراد الناس مجتمعين ومتفرقين، وتصريف هذه (القوة) يختلف من فردٍ الى آخر، بل لا يمكن القول انّه في حال التطبيق تتفق قوتان من هذه القوى في المقايسة (تماماً كما يظهر لنا من امتلاك الناس جميعاً إدراكاً حسّياً، واختلافهم جميعاً في مستويات هذا الإدراك)- لانَّ هذا الاتفاق، لو أمكن حدوثه وحصوله، لاستحال (القياس) نفسه الى عملية استنباطٍ عقلي لا تعترف به السوفسطائية.

فموقفنا اذن يدفع فكرة الفردية الخالصة عن (الانسان)، ويستبعد، في الوقت ذاته، فكرة الشمول للنوع المطلق الذي لا يُدرك إلاّ بالعقل كما يقول أنصاره!...

ويضاف الى هذا، أنَّ هناك دلالة وجودية في عبارة المدرسة آنفة الذكر؛ فإنسان مقياس (ماهو موجود وغير موجود)، وهذا وحده إشارة كافية تخرج الانسان عن طبيعة المقياس الفردي المتعيّن، ولكنها تبقيه في دائرة الحسّ وادراكاته.

وحصيلة ما تقدم من رأينا؛ أنَ عبارة السوفطائية تحمل إمكانية ايجاد تقريرين في الموضوع الواحد؛ كلاهما يوصف بالصحة قياساً الى الحكم الحسي للانسان- والصحة هنا تحمل دلالة (الأضعف) و(الاقوى)، أو أنَّ شيئاً(أفضل) من شيءٍ. فكأنَّ الحكم في المعرفة أمر تدريجي يختلف باختلاف طبيعة الأفراد النفسية والفسلجية. فمثلاً انحراف صحة البصر يغيّر نتائج الحكم البصري على الاشياء، فيدرك صاحبه شيئاً من الحال يختلف عن حال سليم

البصر، وليس للأخير أن يدّعي انه يدرك حقيقة اللون، ولكن موقفه تغلب عليه فكرة(الأفضل)، بمعنى أنَّ السليم يدرك أفضل ممّا يدرك المريض.

ولم تقصد السوفسطائية، في رأينا، بمنطوق (الأقوى) و (الافضل) فكرة (الصدق) التقليدية التي نطلقها على العبارات الكاذبة والصادقة، بل المقصود بهذه الدلالات- إذا جاز فرضاً تحميل نظريتها فكرة الصدق- معنى تقييمي، أي من الخير أن نعتقد في صواب هذا الشيء. والخير هنا ليس (معياراً) كما توهم البعض، بل هو المنفعة التي هي مقياس الصدق في هذا الحكم حين تطابقه واتساقه؛ سواء كان هذا التطابق مع الواقع، أو كان مع الاتساق في العبارات المقبولة؛ فالموقف واحد لا يتغيّر.

ومؤدى ذلك كله أنّه لا توجد ثوابت اجتماعية أو خُلقية أو دينية أو سلوكية بين الناس في رأي السوفسطائية- بل تعود جملتها الى(العُرف)؛ فهو الثابت الذي يتحكم في الافراد والمجتمعات على السواء، تماماً كما تتحكم فكرة (التغيّر) الثابتة في التغيّر ذاته في فلسفة هرقليطس (544-484. ق.م)، بل انَّ موقف المدرسة السوفسطائية، يمثل النتيجة الحتمية لمذهب صاحب التغيّر[1].

وأيّاً ما كان الأمر بالنسبة لآرائها؛ فإنَّ فذلكةً كهذه كان لا بُدّ منها في إيضاح الموقف، قبل أن نلج الباب الضيّق الذي دخل منه الفلاسفة العرب حين بدأوا دراساتهم عن (السفسطة) واتجاهاتها؛ فاعتبروها نوعاً من الاستدلال الباطل الذي لا يقود الى الحق، بل

---

[1] قارن كتاب المؤلف السابق، ص161- 162.

جُلّ هدفه التمويه والمغالطة- ومن هنا نجد انَّ ابن سينا كان غرضه ومقصده من(السفسطة)هو البحث في الأغاليط التي يقع فيها الفكر، وكيف يمكن تجنبها بسبيلٍ جدلي، بحيث تعود هذه الصناعة، في نهاية الأمر؛ «صناعة كلية» على خلاف رأي ارسطوطاليس الذي اعتبر السفسطة ممهدة لفنّ الخطابة، وداحضة للطريق الجدلية التي تنادى إليها السوفسطائيون في مناقشاتهم العامة عصر ذاك.

فالبناء النقدي لكتاب السفسطة السينوي يجعل منه بحثاً من ابحاث المنطق الشكلي بصورة عامة؛ من حيث إنه ينهض على أساس أنَّ المغالطات تنحصر في صناعة القياس فحسب، دون الاستقراء لأنَّ الاستقراء انتقال من الجزئي الى الكلي «وانت تعلم- كما يقول ابن سينا- ان الجزئيات من التبكيتات البرهانية والجدلية غير متناهية»[1]. فعاد العلم إذن في حالٍ لا تتناهى!.

يُضاف الى ما تقدم أنَّ الفيلسوف اعتبر أنَّ المغالطات لا تقع إلاّ في صورة القياس أو في مادته، أو انّها تكون غلطاً أو مغالطة[2]. والفرق بين الغلط والمغالطة، في حال الاستدلال المنطقي، انَّ المغالطة تتضمن معنى التموية على الخصم، وليس الغلط كذلك... فهي اذن(أعني المغالطات) جهل بطرائق القياس الصحيح؛ الذي تنكبت دونه المدرسة السوفسطائية.

وفي ضوء هذه النظرة؛ تصبح (السفسطة) جزءاً من المنطق لا يتجزأ- كما أشرنا من قبل- وهي الغاية التي هدف إليها الحكيم

---

(1) انظر: ابن سينا- كتاب السفسطة، ص40.

(2) انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص89.

في حديثه؛ سواء في كتاب الشفاء أو الإشارات والتنبيهات أو في كتاب النجاة، أو في رسائله المنطقية الأخرى، المطبوعة أو المخطوطة على حدٍ سواء.

وعلى الرغم من أنَّ ابن سينا أشار في بعض كتبه(النجاة ص89) الى أنَّ أسباب الغلط تعود الى اللفظ غالباً!، ولكنه عموماً وقف الى جانب صورة القياس ومادته؛ متجنباً التمسك بالألفاظ، متجهاً الى مفهوم (النُطق الداخلي) للإنسان الذي يستملي دلالة المعنى من البناء الصوري للمنطق.

46- واذا كان الاطار الذي وضعه الفيلسوف للمغالطات، يتّسم بهذه السمة التي أشار؛ فما هي(المغالطة) أساساً؟.

هي قياس يعمله انسان يتشبه بالجدلي أو التعليمي لينتج بعمله هذا نقيض وضعٍ ما؛ وينبغي بنا أن لا ندعوه تبكيتاً(أي غلبة بالحجة؛ أيّاً كان الطريق المسلوك لأجل هذه الغلّبة!) أو ندعوه توبيخاً؛ بل تضليلاً فحسب[1]... ولكن الشيخ الرئيس ابن سيناء رغم هذا الذي يقول، يعود فيسميه تبكيتاً تارة، وسفسطة اخرى، وتمويها مرّة، غير ملتزمٍ بالقصد الأول من دلالة السفسطة عند المعلم الأول وهو تزييف الحجج الباطلة بحجج اخرى أقوى منها حيث توضّح خطأها وتنكّب سُبلها.

ولعل من أقوى الظواهر وأشدها بروزاً في مثل هذه الحالات؛ هي(المشابهة بين الأشياء)، وعجز الآخرين من التمييز أو الفصل بين هذه المتشابهات، بحيث يؤدي هذا العجز الى الوقوع في

---

(1) انظر: ابن سينا- كتاب السفسطة، ص1.

الغلط، ومن ثمّ الخلط بين اللفظ ومعناه- وهو في حقيقته جهل بطرائق التبكيت - ولا يتوقف الأمر على هذا، بل هناك جوانب أُخرى للوقوع في حبائل هذا التضليل؛ منها «ما يكون بسبب تغليط الألفاظ باشتراكها في حدّ انفرادها، أو لأجل تركيبها، بحيث اذا تكلم اصحابها أقاموا الأسماء في أذهانهم بدل الأمور، فاذا عرض في الأسماء اتفاق وافتراق؛ حكموا بذلك على الأمور»[1].

ويتفرع المغالطون الى فرعين: سوفسطائيون ومشاغبون- فالأول منهما هو الذي يتراءى بالحكمة، مدعياً بأنه من انصار مذهب البرهان. والآخر هو الذي يتراءى بانّه جدلي، ويستعين في حواره بقياسٍ من(المشهورات المحمودة)، ومن هنا فإنَّ «الأول له بحسب ما يقول، والثاني بحسب ما يسمع». وقديماً قيل إن بين الحق والباطل أربع أصابع، هي المسافة المكانية ما بين العين الباصرة والاذن السامعة!.

ويحصر الفيلسوف صناعة المشاغبة بخمسة معانٍ هي: التبكيت، والتشنيع، وسوق الكلام الى الكذب، وايراد ما يتحير به المخاطب، والهذيان والتكرار. والتبكيت منه ما يدخل في اللفظ، ومنه ما يدخل في المعنى، وقد سبقت الاشارة الى دلالته.

وأما القسم الأول منه، وهو الداخل في اللفظ، فيتعلق بإيقاع الغلط، ويتفرع الى ستة أنحاء:

1- من ناحية الاشتراك بالاسم، وهذا يظهر في حالات القياس، حيث تختلف نسبة الطرفين الى النتيجة، فلا يكون الطرفان أو

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص3.

أحدهما في القياس هو بعينه الذي في النتيجة- فلا يكــون القيــاس قياساً.

(ونستلزم نحن، قدر جهدنا، ضرب الأمثلة ذاتها التي يذكرها الحكيم، متوخين بذلك الحرص على طريقته في الألفاظ والمعاني).

فمثال ما تقدم: «لا يخلو إما أن يكون الذي قائم هو القاعد بعينه، أو لا يكون؛ فإن كان هو القاعد بعينه، فالشيء هو بعينه قائم وقاعــد، وإن كان غيره، فليس القائم يقدر أن يكون قاعداً!»

2- من ناحية المماراة أي المشاغبة، ويكون الغلط فيه لاختلاف مفهوم التركيب في الألفاظ كقولنا:«ما يعلمه الانسان فهو ما يعلمه؛ والانسان يعلم الحجر؛ فهو حجر!».. وسبب المغالطة هنا هو لفــظ (هو) حيث يشير تارة الى المعلوم، وتارة الى الانسان... أو يكون الغلط فيه لاختلاف التقديم والتأخير إيهاماً؛ مثل: «الساكت متكلم»- يمكن أن تفهم أنَّ الساكت متكلم، أو أن تفهم أنَّ المتكلم ساكت!.

وترجع، في رأي الفيلسوف، ناحية الاشتراك بالاسم وناحيــة المماراة الى خصلةٍ واحدة من حيث المفهوم واختلاف الألفاظ تارة، ومن حيث التنظيم والطريقة تارة أخرى.

3- من ناحية التركيب، حيث ينبغي أن يمتلك القول في مثــل هذه الحال حكماً يُطلب فيه صدقه عند التفصيل، وغالباً ما يكــون الغلط في التركيب نفسه.

4- من ناحية القسمة؛ حيث يكون الشيء عند التحليل صــادقاً، وعند التركيب كاذباً؛ ويتمّ التحليل بسبيلين: إما بحسب الموضــوع من القول، أو بحسب القول ذاته- ومثال الأول: «إنَّ خمــسة زوج وفرد، وكل ماهو زوج وفرد فهو زوج، فالخمسة زوج!... ولــيس

الأمر كذلك، بل الزوج جزء من خمسة، والفرد جزء آخر، وليس هو بحسبها زوجاً وفرداً». ومثال الثاني: «قول القائل: إن كان الانسان حجراً، فالانسان جماد- وهذا تركيب صادق من تفصيلين كاذبين».

5- من ناحية الإعجام والإعراب، حيث جعله بعضهم في المدوّن من الأقوال فقط- أما ابن سينا فجعله أعمّ من ذلك... والمقصود منه هو تغيير المعنى بترك الاعراب، أو تغييره لفظاً من ناحية(النبرات والتنقلات والتخفيفات، والمدّات والتشديدات) حسب طرائق اللغات وتباينها في هذا السبيل... ومثال الأول قولنا: «عُمر (بتسكين الراء) فلا ندري أنّ(عمر) فاعل أو مفعول به» ومثال الثاني «أن ننقط على قوله(ما أطرف زيداً) بنقطةٍ فيصير:(ما أظرف زيداً). وكذلك جميع ما يختلف بالتشديد، والتليين، والمدّ، والقصر، وتتشابه حروفه في الأصل وتختلف بالنقط».

6- من ناحية شكل اللفظ، وذلك يعتمد على تباين مفاهيمه بالنسبة لاختلاف أشكال التصريف، والتأنيث والتذكير، والفاعل والمفعول.

أما القسم الثاني من التبكيت، المتعلق بوقوع الغلط من جهة المعنى؛ فيتحدد بسبعة أشكالٍ على الوجه التالي:

1- من ناحية التضليل الكائن بالعرض؛ وهو أخذ ما ليس واجباً أخذ وجوبٍ، بحيث تكون الأعراض بعضها محمولة على بعض في كل موضوع؛ ومثاله: «إنّ زيداً غير عمرو، وعمرو انسان، فزيد غير انسان»!.

2- من ناحية التضليل في الحمل وسوء اعتباره، من حيث «أنَّ المحمول قد يكون محمولاً في بشرطٍ أو مطلقاً، وقد يكون محمولاً نفسه أو بالعرض، أي محمولاً لأجلٍ غيره، كقولنا: إنَّ ما ليس بموجود فهو مظنون، وكل مظنون هو موجود»[1].

3- من ناحية قلّة المعرفة بالتبكيت؛ وأغلب ما يكون هذا في المغالطات اللفظية (بالإضافة الى التبكيت الحقيقي الذي بسطناه من قبل)، حيث إنَّ المغالطة وقعت في اللفظ بسبب تقصير وايهامٍ معينين.

4- من ناحية اللوازم؛ وسبب التبكيت هنا غالباً هو إيهام العكس، بحيث يسبق الى الذهن أنَّ الملزوم أيضاً لازم للأزمة.

ويعمل الحسّ والعقل دورهما في هذه المغالطة المعنوية: فمن جهة الحسّ مثلاً عندما لا يفرّق بين اللازم والملزوم؛ كقولنا: «اذا رأينا الأرض وقد نديت بالمطر، فكلما رأيناها ندية ظنناها ممطورة، كأنه لّما كان الممطور ندياً، كان الندي ممطوراً»[2].

ومن جهة العقل؛ فهو استعمال قياسٍ مبني على العكس الجاري على سبيل التضاد، «كمن يظنّ أنَّ كل حار محموم؛ لأنه رأى كل محمومٍ حار»! والمثال الأوضح الذي يضربه الفيلسوف هو موقف مليسوس(444-؟ ق.م[3]) من الوجود؛ حيث يقول: إن

---

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص21.

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص24.

(3) فيلسوف يوناني من اتباع مدرسة بارمنيدس الايلي التي تنادت الى القول بثبات الوجود، وقد تبنى قاعدة العكس الجاري على سبيل التضاد في طريقته القياسية. انظر كتاب المؤلف السابق ص82- 85.

الموجود غير متكوّن، وكل ما ليس بمتكوّن فلا مبدأ له، فالموجود لا مبدأ له. وكل ما لا مبدأ له فلا نهاية له، لأنَّ سلب المبدأ وسلب النهاية واحد، وكل مالا نهاية له فهو مستوعب لجميع الأماكن.

5- من ناحية المصادرة على المطلوب الأول؛ حيث يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياسٍ يراد به انتاجه، كمن يقول: إنَّ كل انسانٍ بشرٌ، وكل بشرٍ ضحّاك، فكل إنسانٍ ضحّاك[1]- فالكبرى والنتيجة في هذا القياس شيء واحد؛ ولكن أُبدل الاسم احتيالاً ليوهم المخالفة في الظاهر، مع أنَّ الاسمين في الحقيقة مترادفان... وهذا في رأي الحكيم عجز عن التفرقة بين(الهوية)(الغيرية).

6- من ناحية وضع ما ليس بعلّةٍ علّةً؛ ويتعلق هذا بقياس الخُلف؛ من حيث إنه يورد في القياس شيئاً، ثم يحاول أن يظهر فساده بقياس خُلفٍ يتبعه، بينما هذا لا يكون علّة لذلك الخُلف، بل يكون ذلك الخلّف لازماً.

7- من ناحية جمع المسائل في مسألة واحدة؛ وهو تضليلٌ، القصد منه التماس جوابٍ واحد للمسائل بعد الجمع، في حين أحكام المسائل تختلف ولا تحتمل جواباً واحداً، فينتج عن ذلك المحال!.

والتضليل في المعنى يقع من جهة الصدق والكذب، فليس في القضايا لذاتها تضليل- كما يدعي الفيلسوف- بل انَّ الوقوع في تضليل القضايا من جهتين:

أ- من جهة نقيض القضية؛ من حيث«أن يكون الكذب ليس نقيضها، فأخذ ما ليس بنقيض لها نقيضاً، وهذا هو أن يكون ماهو

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص87.

سؤالان جُعل سؤالاً واحداً، فانّه اذا سُئل عن غير النقيض فليس واحداً»[1].

ب- من جهة ذات القضية لا من جهة نقيضها؛ حيث يجب في مثل هذه الحال أن تكون للقضية نسبة ما إلى الصدق من ناحية الظنّ فحسب. وتكون النسبة إما الى معنى الموضوع أو الى معنى المحمول، أو الى النسبة ذاتها. وكلّها تؤدي- كما أشرنا- الى التضليل.

ويمكن ردّ جميع هذه المغالطات- سواء التي تعتمد اللفظ أو التي تعتمد المعنى- الى أصلٍ واحد؛ ذلك هو العجز عن التمييز الذي يؤدي الى الوقوع في الخطأ، وسببه الرئيس هو الجهل بالقياس والتبكيت من حيث أنَّ حدّ القياس هنا مقول على التبكيت- كما بسطنا من قبل- فكل(غلطٍ) يقع في الاستدلال القياسي يؤدي حتماً الى استدلالٍ زائف أو كاذب؛ «لأنَّ القياس قياس بحسب نتيجته، وتبكيتٌ بحسب مقابل نتيجته، سواء كان مقابل نتيجته بقياسٍ آخر يقابله، أو بغير قياس. فيكون إذن كل قياسٍ، كان بالحقيقة أو بحسب الظاهر أو كان جدلياً بالحقيقة أو جدلياً بالظاهر فهو تبكيت.»[2]

ويأخذ الفيلسوف ابن سينا في تفصيل هذه المغالطات، من الناحية الصورية والمادية، تفصيلاً لا نجيز لانفسنا الاستعانة به، بل هو حديث ينبغي لمن أراد الاستزادة منه العود إليه في مصادره

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب السفسطة، ص27.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص41.

من كتبه المنطقية رغم تعقيده وتداخل موضوعاته بعضها ببعض، خاصة ما يتعلق بالكلام على التبكيتات اللفظية والمعنوية وأصنافهما.

ولا نخالف نحن رأي الدكتور ابراهيم مدكور في سلامة حكمه على هذا التصنيف للمغالطات- الذي تابع فيه الفيلسوف طرائق المعلم الأول- وبيان عيوبه، من حيث إنَّه «تصنيف متعسف... وإنَّ ابن سينا يعتمد عليه، ويدور حوله، ولا يضيف إليه جديداً».[1]

وأيّا ما كان، فإنَّ الجديد في(سفسطة) ابن سينا إنّه اعادها الى المنطق في أضرابه القياسية المقلوبة، ولم يعتبرها صورة جدلية خالصة كما كانت عليه عند ارسطوطاليس.

وتلك- ولا مشاحة- ميزة من مميزات عمل الفيلسوف التي لا يمكن نكران جدّتها وبراعتها.

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق (مقدمة الدكتور مدوكر ص21).

خطابة وشعر

47- ومن نفل القول أن تكون الخطابة والشعر باباً من ابواب المنطق في نظرتنا المعاصرة لمفهوم المنطق ودلالته، ولكنه تقليد قديم، انتزعته المدرسة الفلسفية في الاسلام من تراث المدرسة المشائية[1]، فكان بدعة سلكها الخلف بعد السلف لعدة قرون خلت. ولم يعد هناك شك في تأثر البلاغة العربية بالفلسفة وخاصة بالمنطق. وفي تاريخ هذه البلاغة ما يشهد بأنَّ معظم من كتبوا فيها كانوا متفلسفة أو متذوقين للفلسفة؛ ويكفي ان نشير الى قدامة بن جعفر(ت337هـ) وعبد القاهر الجرجاني؛ (ت471هـ) وغيرهما[2]. وكان لمباحث(الخطابة) بالذات أثرها الواضح على علوم المعاني والبيان والبديع العربية، ممّا جعل منها محوراً يربط بين البلاغة من جهة؛ وقواعد المنطق واستدلالاته من جهةٍ أخرى، بحيث أدى هذا الى نحوٍ من إثارة وسائل الربط ووشائج القربى بين البلاغة اليونانية والبلاغة العربية.

---

(1) نؤكد ما سبق أن أشرنا إليه من أن كتاب الخطابة وكتاب فن الشعر ليسا من مجموعة علم الآلة (الارغانون)، بل ضمهما الى مجموعة المنطق كان من اعمال المشائية لا ارسطوطاليس نفسه.

(2) انظر: د. امين الخولي- البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، 1931، وقارن مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور لكتاب الخطابة ص7. ويستحسن العود الى نماذج جيدة في هذا المجال ككتاب قدامة ابن جعفر في(نقد الشعر)- تحقيق س.أ. بوينباكر، طبعة لايدن 1956. وكتاب الجرجاني- عبد القاهر في (أسرار البلاغة) تحقيق هـ. ريتر، مطبعة المعارف، استانبول 1954، وغيرهما.

48- فالخطابة، عند المعلم الأول ارسطوطاليس، تنهض على المبادىء الكلّية، وهدفها الاقناع، وهي نوع من القياس، وأدلتها قسمان: الشهادات أولاً، وطرق الترغيب واثارة العواطف ثانياً.. ولا يبتعد الفارابي أبو نصر عن هذا المفهوم الاقناعي ايضاً[1]

أما عند ابن سينا فحدّها إنها «قوة تتكلف الاقناع الممكن في كل واحدٍ من الأمور المفردة»[2]، وفي حال التحليل نجد انَّ الفيلسوف يقصد بلفظة (قوة) ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية؛ تتصف تلك الأفعال بأنها أوكد من القدرة؛ لأن لكل انسان قدرته؛ بينا الملكة لا تكون إلاّ عن قواعد وقوانين يتعلمها الفرد أو يتعودها. أما المقصود من قوله (تتكلف) أي أنها تتعاطى فعلاً بأبلغ قصدٍ لأتمامه. وعبارة (الاقناع الممكن) يقصد منها تفسير الفعل الذي تتكلفه الخطابة؛ أي ما يمكن من الاقناع. ومفهوم جملة:(في كل واحدٍ من الامور المفردة)، أي في كل جزء من الاجزاء، أو أيّة مقولةٍ اتفقت، حيث تشير عبارة (كل واحد) الى الجزء، بينا لفظة (المفردة) تدل على المقولة.

فالخطابة اذن، في ضوء ما أوضحه الحكيم، ملكة يصدر فعلها عن إرادةٍ مدركة وقاصدة، غايتها الأقناع بما يُظن محموداً، وهو الذي يتخذ شتى الطرق سبيلاً لتحقيق هدفه، دون أن يكون الغرض منه كشف الحق، ولا الالزام على قانون المحمود الحق!.[3]

---

[1] قارن: الفارابي- كتاب إحصاء العلوم، ص66-67.

[2] انظر: ابن سينا- كتاب الخطابة، ص28.

[3] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص26-29.

والناس، إزاء ذلك، صنفان- سواء من كان منهم خطيباً أو لم يكن- صنف متعلم عالم، طريقه الى التصديق في الامور هو البرهان واستدلالاته. وصنف عامي أو جاهل، طريقه الى التصديق لا يتم إلاّ على سبيل الاقناع الخطابي... لذا انحصرت وسائل التصديق بعاملين: إما البرهان، وإما الخطابة. وبما أنَّ الخطابة تخص الأعم من الناس دون خاصّتهم- وهم الكثرة الكاثرة- ولهذا فهي ملكة وافرة النفع لأهل المدن في تدبير أمورهم[1].

وللخطابة في بُعد آخر- مجال مقايسة بينها وبين الجدل- فهي تشارك الجدل من جهة، وتشاكله من جهة اخرى. أما مشاركتها فتكون من جهتين:

(أ) من ناحية القصد؛ وذلك باعتبار أنَّ كلاً منهما، أي الخطابة والجدل، يهدف الى الغلّبة في المناقشة أو المفاوضة لايقاع التصديق.

(ب) من ناحية الموضوع؛ حيث لا موضوع حقاً يختص به أحدهما دون الآخر. فالخطابة لا يُهتدى الى تمييز موضوعات بعضها عن بعض، أو تحديد مبادىء معينة تخصها؛ كما عليه مثلاً الصناعة البرهانية. فهي عادة لا تهتم إلاّ بالجزئيات من الأمور (وقد تتعاطى أحياناً الحديث عن الكليات)- بينا الجدل ينصب اهتمامه على الكلّيات أولاً.

وأما مشاكلتها، فذلك من حيث إنَّ كليهما؛ الخطابة والجدل، يستعينان(بالمحمود) من الأمور- فالاولى- محموداتها ظنيّة، والاخر

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص6.

محموداته حقيقية. وهناك أوجه اخرى لبيان هذه المقايسة، فالخطابة صناعة تهدف الى تحقيق الاقناع بين المتضادين- كما أشرنا- حيث تحاول اثبات أنَّ الأمر عدل، وأنّه صواب، وأنّه ممدوح، أو اثبات ما هو ضدّ لتلك الصفات؛ أي اثبات أن الخطابة لها اقتدارها الخاص على التصرف في الاقناع في جانب الإيجاب تارة، أو في جانب السلب تارة أخرى.

أما الجدل وصناعته فليس له هذا.

وللخطابة كذلك قياسها المقنع بنفسه، باعتبار أنّه من المظنونات المستعملة فيها، أو ما هو شبيه بالمقنع ظنّاً. تماماً كما في الجدل المطلق؛ من حيث قياسه الحقيقي وقياسه التشبيهي؛ سواء بسوء.

وثمّة ما يضاف الى ما تقدم؛ هو أنَّ الخطابة تتميز بأمرين هما: القوة والمشيئة معاً. أما القوة فمن حيث اقتدارها على الاثبات والنفي، وأما المشيئة فمن حيث ترويجها ما يثبت أو يبطل بطريق الاقتناع- كما بسطنا من قبل... ومن مميزاتها أيضاً انّها مفتوحة لكل إنسان له القدرة على تعاطيها، وباختلاف الوسائل التي يسلكها اصحاب الصناعة فيها: من مرحٍ أو ذمٍّ أو شكاية أو اعتذار أو مشورة[1]- على أن يتقن ويحسن هذا الانسان(عمود الخطابة) الذي ينتج بذاته المطلوب: ويستعين باحوال خارجة عن ذلك العمود أيضاً، لأنَّ الهدف منها- كما ذكرنا- هو(الاقناع) وحده. والاقناع هنا؛ إما أن يكون قولاً نهدف من ورائه صحة قولٍ آخر، مستعينين

---

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص8.

بالخيال والعاطفة في حمل الخصم على التسليم بالشيء. وإما أن يكون شهادة؛ والشهادة على نوعين: شهادة قولٍ كالاستشهاد بقول نبيٍّ أو إمامٍ، أو حكيمٍ أو شاعر، سواء كانت تلك الأقوال مأثورة أو محضورة.. أو شهادة حال، سواء كانت حالاً تُدرك بالعقل أو حالاً تُدرك بالحس. وجميع هذه تخضع لقاعدة القياس الاقناعي الذي هو القياس الخطابي المركّب من المشهور والمظنون.

ويلعب الصوت دوره في الاقناع؛ من حيث رفعه تارة، وانخفاضه اخرى، أو أن يثقل مرّة، ويحدّ مرّة أو يُستعان ببعض هذه الحالات متداخلة؛ كي يؤدي دوره في التأثير الانفعالي والاخلاقي بالنسبة للناس. والناس يختلفون ويتباينون في أوضاعهم الإنفعالية والخلقية، وفي تقلبهم لهذه الوسائل من الاقناع.

49- ولعل أهم ما ينبغي توافره في الأغراض التي تخص الخطابة هو الضمائر؛ أي الأقيسمة التي أضمرنا بعض مقدماتها، تبعاً لطبيعة التعبير وبلاغته وتأثيره. والضمائر من الخطابة كالبرهان من العلوم، فهي استدلالية ظنيّة تلائم الاقناع العابر ومخاطبة الجماهير، باعتبار أنها قياس اكتفي بمقدمته الصغرى وأهملت الكبرى خشية ظهور كذبها أو إمكان معارضتها[1]... ومن هنا يقول الفيلسوف«اذا كان المعتمد هو الضمير، فالحري أن لا يختلف حكم صناعة الخطابة، فيما يراد به التفسير؛ وهو التبيين على سبيل تصح في المشورة والمشاجرة المبنية على المنازعة في

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، (مقدمة الدكتور مدكور ص4) وقارن أيضاً: ابن سينا- كتاب المجموع، تحقيق د. محمد سالم، ص23- ص24

الشكاية والاعتذار اذ العمدة في جميع ذلك واحد؛ وهو الضمير... بل الخطابة؛ إنّما هي خطابة الضمير وهذه الحيل بعضها معدات، وبعضها تزايين وتزاويق، يحسن به الضمير، ويفخم به شأن الدليل».[1]

واضافة الى الضمير، فإنَّ هناك أموراً اخرى أهمّها التمثيل- ومن صوره المعروفة الاعتبار- والتمثيل حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يشترك معه أو يشابهه في معنى جامع[2]، وهذا التمثيل المنطقي هو الذي اصطلح الفقهاء على تسميته بالقياس، وقد أنكرته بعض الاتجاهات الفقهية في الاسلام... والفرق بينه وبين الاستقراء؛ هو أنَّ التمثيل ينقل الحكم من علاقةٍ معلومة الى علاقة مشابهة لها أو مختلفة. بينا الاستقراء ينقل الحكمَ من المثل الى المثل. وغالياً ما يكون التمثيل بامورٍ ظاهرة مسلّمة لا يُسأل عن مقدماتها، ويقتنع بها بالجمهور.. ويشارك التمثيل الضمير في أنَّ كليهما يفيد اقناعاً، أي جعلَ شيءٍ لم يُقنع به؛ مقنعاً!..

وسمةٌ اخرى تظهر هنا؛ تتعلق بالتصديق الخطابي وأصنافه، من: صناعية وغير صناعية؛ فالاولى منهما مصدرها النفس وباحتيالٍ منّا، وأما الثانية، فعلى العكس ليست لنا ولا باحتيالٍ منّا، بل هي حسب وجود الأمر الذي يستدعي استعمالها. وتلعب الضمائر التي أشرنا، دورها الفّعال في هذا المجال.

وتتفرع الصناعية منها الى ثلاثة اقسام:

---

(1) انظر: ابن سينا- كتاب الخطابة، ص18، 19.

(2) انظر: ابن سينا- كتاب النجاة، ص9.

الأول- هو العامود الذي يسمى تثبيتاً.

الثاني- هو كيفُ المتكلم في حال تأديته الكلام؛ أهو في حال الخشوع مثلاً، أو اللطف، أو الجدّ أو غير ذلك.

الثالث- هو طريق استدراج السامعين، ولا يتم هذا إلاّ بالأقاويل الخُلقية والانفعالية التي تتعلق بطبائع الناس ومصالحهم وعاداتهم وتأثّراتهم.

50- تلك هي اهمّ المنازع الرئيسة في مباحث الخطابة ووسائلها. وللفيلسوف حديث مفصل وطويل عنها، لا يخلو أحياناً من تكرارٍ وإعادة، ولا يخلو أيضاً من طرافةٍ ومن تعقيد!... وأيّاً ما كان، فمنطقه الخطابي، سواء في(الشفاء) أو في كتاب(المجموع)، أو في مصنفاته الاخرى؛ يمثّل قمّة العمل الجاد والجديد بالنسبة للفكر العربي في عصر ازهاره وتألقه.

* * *

51- ينعى الدكتور عبد الرحمن بدوي على الفيلسوف ابن سينا نكوصه دون وعوده التي أصحر بها؛ خاصة ما يتعلق منها بقضية(فن الشعر) الذي يقول عنه الحكيم: «وبقي منه شطر صالح. ولا يبعد أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل»![1].

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب الشعر(موسوعة الشفاء الفلسفية)، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1966، ص3 (التصدير)

ولا ضير في نقدٍ هادفٍ كهذا النقد الذي ينعاه الدكتور بدوي؛ لولا قسوته التي دفعت الباحث الى نعت أُمنيات ابن سينا بـ «الكواذب التي كان يعلم هو علم اليقين أنّه لن يحققها».

أما إنّها«كواذب» فليست هي كذلك، لأنَّ ابن سينا- في تصوري- رجل تميّز بطموحاتٍ كبيرة، تجمعت لديه كمّاً وكيفاً على السواء؛ فحقق من كمّها أوسع ما أنتجه عصره فلسفياً: دقة واستيعاباً وشرحاً وتلخيصاً- ولسنا في حاجةٍ الى ضرب الأمثلة على بروز هذا الجانب لديه... أما الكيف؛ فقد حققه على مرحلتين:

أولهما إشاراتٌ وتنبيهاتٌ وتوضيحاتٌ ونقدٌ يُوجّه الى الأفكار أحياناً، أو إلى وسائلها التي سلكتها في أحيان أخرى، ولا يعتمد هذا الكيف طريقاً كميّاً، بل هو محض آراء ينثرها الفيلسوف من خلال المنهج السينوي هنا وهناك.

والأخرى؛ أملٌ مرتقب لديه، يتميّز بأنّه أعمق بكثير مما سجلته هذه الخطرات الفلسفية، فيجنح بنفسه الى الأمنيات- وهي حال شبيهة بأحلام اليقضة عند بعض المبدعين- فينجرف نحو المبالغة، في حالٍ من الرؤية الصادقة والقدرة العالية. فيأخذ على نفسه إبداع اتجاهات جديدة- سواء في المنطق أو الفلسفة أو الشعر- تتميّز بأنها«شديدة التحصيل والتفصيل» كما يدّعي اليلفسوف!. ولكن رُؤاه تلك تذوب على صحوة الواقع وحرارة الصدق، فيبقى في دائرة (الامل) مستصحباً إياها في أعماله الموضوعية وكأنها صورة سيحققها في أيامه القابلات؛ بينا هي مجرد(أملٍ) ليس غير، يتصف بأنّه: هو البعيد القريب! ومن هنا نجد يعبّر بدلالة الإحتمال لا الجزم فيقول: «ولا يبعد».

في ضوء هذه النظرة، نستبيح لأنفسنا دفع صفة(الكـذب) أو (الدعاوى الزائفة) عن الفيلسوف- من غير تشفعٍ في كسب جانب الحق إليه؛ رغم أنَّ نكوصه عن تقديم ما هو جديد في أبواب الشعر لا يخلو من هنَةٍ مسّت الأدب العربي، حيث بقي شعراؤنا يدورون في فلك وصفٍ الموضوعات، أو التعبير عن الانفعالات؛ مجلبة للذّة أو متعة فحسب!.

ولسنا هنا نلوم الحكيم ابن سينا في تقصيرٍ لم يكن متعمداً، بل الأحرى أن ينسحب اللوم على أولئك الذين حملوا رآية النقد الادبي في صناعة الشعر وبنائه، في عصر ازدهار حضارتنا العربية، فلم تفلح محاولاتهم تلك في تقديم صور تلتصق بالمضمون أكثر منها بالشكل، لتجعل من الشعر العربي بنية تتفاعل عمقاً لا سطحاً، تثير العقل تارة، والعاطفة اخرى، وتبقى هي تستمد مقوماتها من فكرٍ يخترع الفعل إختراعاً ولا يجتره إجتراراً- تلك وقفة لا نريد الاطالة فيها، فلها مجالها الأرحب في الدراسات الأدبية والفنية، وانما، غرضنا منها دفع تهمة(اللوم) أو(الجناية)عن فيلسوفنا العالم.

52- والحق إنَّ الشعر مجال رحب تتفاعل فيه الأحكام الفنية حسب مذاهبها الأدبية واتجاهاتها قديماً وحديثاً. وليست المشكلة عند ابن سينا تنهض على ما يتعلق بمفهوم هذه الأحكام من حيث انها أقوال موزونة ومتساوية ومقفاة، لها ايقاعها، وختم قافيتها، بل ليست هذه من هموم الفيلسوف الشاعر، فلها رجالها من الموسيقين والعروضين وأصحاب علم القوافي، إنّما همّه الرئيس والأساس ينصب على أن الشعر لا ينبغي أن ينظر فيه المنطقي إلاّ من حيث كونه(مخيّلاً) فحسب! و«المخيّل هو الكلام الذي تذعن له النفس

فتنبسط عن أُمور، وتنقبض عن أمور، من غير روية فكر واختيار. وبالجملة تنفعل له انفعالاً نفسانياً غير فكري، سواء كان القول مصدقاً به او غير مصدق به؛ فإنَّ كونه مصدقاً به، غير كونه مخيّلاً أو غير مخيّل»[1]، وذلك لأنَّ المخيلات عند الفيلسوف ليست تقال ليصدق بها، بل لتخيل شيئاً على أنّه شيء آخر، وعلى سبيل المحاكاة فحسب[2].. وهذه المحاكاة تقتصر على الأفعال فقط، حيث تنفعل لها الأنفس برحمةٍ وتقوى، ولا تتعامل مع المعاني المجردة«لأنَّ الأفعال هي وحدها التي تنطوي على تخيّل، وتقبل أن يفعل فيها التخييل والمحاكاة»[3] بخلاف التصديقات المظنونة؛ حيث انّها محصورة ومتناهية، بينا التخيّل والمحاكاة مجالهما أرحب وأوسع، لا يُحدّان ولا يحصران، لأنَّ«المستحسن في الشعر- كما يقول ابن سينا- هو المخترع المبتدع»!.

فالتخيّل اذا تأليف صور ذهنية؛ تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن لم تعبر عن شيءٍ حقيقي موجود، والشعر لا يُنظر إليه إلاّ من خلال كونه يستعمل التخييل، خلافاً لطرائق الخطابة التي تستعين بوسائل التصديق كما بسطنا من قبل.

ويتعلق التخيّل الشعري بأربعة عناصر هي: أولاً بالزمان؛ من حيث عدد القول ووقته، وهو ما يسمى بالوزن.. وثانياً بالمسموع؛ من حيث القول ذاته... وثالثاً بالمفهوم من حيث دلالة القول... ورابعاً بالمشترك منهما؛ من حيث المسموع والمفهوم معاً.

---

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص24. وقارن كتاب الخطابة، ص24.

(2) قارن: ابن سينا- كتاب النجاة، ص100.

(3) انظر: ابن سينا- كتاب الشعر، ص10(التصدير).

والوسائل(أو الحيل في لغة الفيلسوف) التي تؤدي الى هذا النوع من الشعر، تنهض على اساسين؛ أحدهما يعتمد اللفظ، والآخر يعتمد المعنى، وذلك من حيث البساطة أو التركيب، وحسب نسبة ما بين اجزاء تلك(الحيل).

والألفاظ؛ منها ما هي ناقصة الدلالة، ومنها عديمتها- كالأدوات والحروف مثلاً- ومنها ألفاظ دالّة بسيطة، وأخرى مركبة. وكذلك إذا قيس الأمر الى المعنى؛ فمنه بسيط، ومنه ماهو مركّب.

وتتميّز تلك(الحيل) حسب صيغها؛ على الوجه التالي:

1- المشاكلة التامة؛ حيث تتكرر في البيت الواحد ألفاظ متفقة، سواء متفقة بالشكل أو متفقة بالجوهر(أي بدلالة المعنى)، ولكنها تتخالف في طرائق التصريف، ومثاله: العين والعين، والشمل والشمال.

2- المشاكلة الناقصة؛ حيث تكون متقاربة المعنى فحسب، أو متقاربة بالمعنى والتصريف معاً؛ ومثاله: الفارهُ والهارف، أو العظيم والعليم.

3- المشاكلة بالمعنى اللفظي؛ وذلك في حال لفظين مترادفين اشتهرا، ثم أُستعمل أحدهما على غير تلك الجهة؛ كالكوكب والنجم، أو السهم والقوس حيث«يراد به الأثر العلوي».

4- المخالفة باللفظ من جهة لفظيته؛ وذلك سواء ما وقع على الضدّ أو ما يشاكل الضدّ.

وتلعب المحاكاة بالنسبة لجميع هذه الأصناف دورها الرئيس؛ لأنَّ الشعر من جملة ما يخيّل وما يحاكى- كما أشرنا- ومحاكاة الشعر تكون على ثلاثة أشياء:

باللحن الذي يتنغم به أولاً، وبالكلام نفسه اذا كان مخيلاً محاكياً ثانياً، وبالوزن الذي يطيش أو يوقّر ثالثاً... وانَّ الشعر يجود «بأن يجتمع فيه القول المخيّل والوزن»[1]، مع تحقيق الغرض من المحاكاة وهو إما التحسين أو التقبيح.

53- ويحاول ابن سينا توضيح الصورة التي لديه، فيجمع أطراف المفارقات بين الشعر اليوناني والشعر العربي، محدّداً إياها بتدبرٍ وفهمٍ عميقين:

فالأول منهما(اليوناني) طبيعته الحثّ على فعل، او الردع بالقول عن فعل، ومحاكاته الشعرية مقصورة على الأفاعيل والأحوال والذوات، دون الحيوان الأعجم... وأما الثاني(العربي) فطبيعته تهدف الى حالين: أحدهما تأثير في النفس نحو أمرٍ بعينه على صورة فعلٍ أو انفعال، والآخر استعمال التشبيه لاثارة التعجب فحسب!.

والتشبيه، عموماً، يكون نحو الجميل، أو نحو ما تعافه النفس، ويتضمن- بالإضافة الى التحسين والتقبيح المشار إليهما سابقاً- المطابقة أيضاً، كالمحاكيات تماماً التي تتضمن- بالإضافة الى التشبيه- الاستعارة والتركيب معاً.

أما كيف تولدت طبيعة الشعر في الانسان، فيمكن تبريرها بسببين: أحدهما الالتذاذ بالمحاكاة منذ عهد الصبا؛ لأنَّ النفس تتبسط بالمحاكاة... والآخر؛ حب الناس بطبيعتهم للتأليف المتفق مع الألحان، خاصة ما كان من الاوزان مناسباً لتلك الالحان... وفي

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص33.

حال التطبيق؛ فمن كان من الشعراء عفّ الضمير، نقي السريرة، مال بالمحاكاة الى الافعال الجميلة أو ما يشاكلها. والعكس بالعكس، اذا كان خسّ الطباع، مال الى الهجاء والذّم!.

وللكلام(الخرافي)- في هذه المرحلة- دوره الكبير في المحاكاة... التي هي، في رأي الفيلسوف«فعل كامل الفضيلة»، من حيث أنَّ الخرافة هي تركيب الأمور والاخلاق بحسب المعتاد للشعراء[1].. ومن هنا يكون عمل المنشد محاكاة عادات الناس بجديةٍ وفهم، معبّراً عن أفعالهم وجهة حياتهم وسعادتهم، متجهاً نحو الأفعال اكثر من اتجاهه نحو الكلام على الاخلاق.

وتتصف الخرافة في الشعر، بصورتين:

الأولى- الاشتمال، ويقصد به الانتقال من ضدّ الى ضدّ، وهو قريب مما يسمى بـ(المطابقة) في لغتنا العربية، أي الجمع بين الضدّين في كلام واحد، كالليل والنهار مثلاً. وقد يستعمل الاشتمال أيضاً في عميلة الانتقال من حالٍ غير جميلة الى حال جميلة تدريجياً. الثانية- الدلالة، وهي أن نقصد الحال الجميلة بالتحسين، من دون جهة تقبيحٍ مقابلها.

وما زال الهدف من المحاكاة في الشعر؛ هو محاكاة فعلٍ كامل الفضيلة- كما ذكرنا- فقد سّماه ابن سينا بمصطلحه اليوناني (الطراغوذيا) حيث يلعب فيه الوزن والحكم والرأي والمقابلة والدعاء، دوره الواضح في بنائه الأدبي... ويراعي في هذه المحاكاة (كما فعل الشاعر هوميروس من قبل) عدم خلط أفعال

---

[1] انظر: ابن سينا- كتاب الشعر، ص45.

بافعال أو أحوال بأحوال، بل ينبغي أن يكون الكلام محدوداً من جهة اللفظ ومن جهة المعنى معاً، وان تكون معانيه لا تتعدى مقتضى الحال، ويسدّد نحو أمرٍ وجد، أو لم يوجد؛ لأنَّ الشعر الغرض منه هو التخييل لا إفادة الآراء. ويتم تقويمه على الشكل التالي:[1]

(1) أن يكون مرتباً، فيه أول ووسط وآخر، لأنَّ زوال الترتيب فيه يفقده فعله المطلوب.

(2) أن يكون الجزء الأفضل في الوسط.

(3) أن تكون المقادير معتدلة.

(4) أن يكون المقصود محدوداً، لا يتعدى ولا يُخلط بغيره، ممّا لا يليق بذلك الوزن.

(5) أن يكون اذا نُزع منه جزء واحد فسد وانتقص.

(6) أن يحاكي الأفعال المنسوبة الى الأفاضل والى الممدوحين بما يليق بهم، وهذا ما يسمى بالمدح والذّم.

(7) أن يكون كالمصور، فإنّه يصوّر كل شيءٍ بحسبه، وهكذا يجيب أن تقع المحاكاة للاخلاق.

(8) أن يُحسن طرائق استعمال(الحل والربط)، والمقصود بالحلّ هو تحليل الجملة المسبب بها من ابتداء النُقلة الى آخرها، أما الربط فهو إشارة نبتدىء بها، تدل على الغاية والى النُقلة المذكورة.

ويتميز هذا النوع من الشعر(الطراغوذيا)؛ أنَّ له مدخلاً هو جزء كلّي يشتمل على أجزاء وفي وسطه يتبدى الملحنون

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص61، 63.

بجماعتهم، ومخرجا؛ وهو الجزء الذي لا يُلحّن، ومجازاً؛ وهو ما يؤديه المغنون بلا لحن بل بالايقاع فحسب، وتقويماً؛ وهو جزء يؤدي بنشيدٍ نوحي، بدون إيقاع إلاّ وزن الشعر[1].

واذا قيس هذا العمل الفني الى قسمته من حيث الالفاظ وتوافقها ودلالتها لأنواع الشعر، فانَّ اجزاءه تكون على الوجه التالي:[2]

(1) المقطع الممدود والمقصور؛ فالأول يؤلف من الحروف الصامتة التي لا تقبل المدّ، ومن الحروف التي لها نصف صوت، ومن المصوتات الممدودة. وأما الثاني؛ فيؤلف من الحركات، وحروف العلّة، ومن الرباط الذي نسميه(واصلة)، والواصلة نقطة لا تدل بانفرادها على معنى، وانما ارتباط قولٍ بقول.

(2) الفاصلة؛ وهي أداة أيضاً لا تدل بانفرادها على معنى، بل تدل على انَّ القولين متميزان؛ أحدهما مقدم والآخر تالٍ. وتدل كذلك على الحدود والمفارقات.

(3) اللغة؛ ويقصد بها الألفاظ التي تستعمل من قبل فئة ما أو أمّةٍ ما، ولا تكون من لسان المتكلم، وانّما هي من الدخيل.

(4) النقل، وهو أول الوضع والتواطؤ، منقولاً الى معنى آخر. ويكون النقل من الجنس الى النوع؛ والعكس بالعكس، أو من نوع الى نوع، أو من منسوبٍ الى ما يشابه في النسبة، مثل قولهم عن الشيخوخة: انها مساء العمر، أو خريف الحياة!..

---

[1] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص58-59.

[2] انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص65- 67.

(5) الاسم الموضوع؛ وهو الاسم الذي يخترعه او يبتكره الشاعر، ويكون هو اول من استعمله في شعره.

(6) الاسم المنفصل والمختلط، هو الاسم الذي احتيج الى ان حُرّف عن اصله: بمدّ قصر، وقصر مدّ، او ترخيم، او قلب.

(7) اللفظ المتغير؛ وهو الاسم المستعار والمشبه على ما بسطنا في مفهوم(الخطابة).

(8) ألفاظ الزينة؛ وهي التي لا تدل بتركيب حروفها وحده، بل بما يقترن به هيئة ونغمة ونبرة، وليست هي في لسان العرب.

وأيّاً ما كان، فإنَّ أوضح القول وأفضله ما يكون بصريح الالفاظ الحقيقية الشاملة، كما كان يفعل هوميروس شاعر اليونان القديم؛ فقد كان«يعلم ما يعمل، ويأتي بالمحاكاة يسيراً»[1]- لأنَّ الشاعر الحق هو من كان يجري مجرى المصور، باعتبار أنَّ كل واحدٍ منهما محاكٍ، ومحاكاة الشاعر تشمل اللغات والمنقولات، من غير التفات الى مطابقة شعره للأقاويل السياسية؛ لأنَّ ذلك من شأن صناعةٍ اخرى.

ولا يعصم الشاعر من الوقوع في الغلط أو الخطأ؛ خاصة «بمحاكاته بما ليس يمكن، أو محاكاته على التحريف، وكذبه في المحاكاة؛ كمن يحاكي أيّلاً أنثى ويجعل لها قرناً عظيماً!. أو انه يقصر في محاكاة الفاضل والرذل في فاعله أو فعله أو في زمانه باضافته أو في غايته»[2]

(1) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص69 .

(2) انظر: ابن سينا- المصدر السابق، ص71، 72.

وعلى الرغم من أنَّ الفيلسوف يركز وبشكل رئيس على دلالة التخييل أو المحاكاة فحسب- التي هي قوة وسطى بين الحسّ وفعالياته والعقل في تجريده الخالص- فأنّه عادل في موقفه هذا بين الظاهر والباطن، أو بين الشكل والمضمون، دون أن يجعل من الإبداع الفني للشاعر ذاته- الذي هو الجوهر في العملية النقدية- ظاهرة أساسية في البناء الشعري، بل انتهى الى نظريةٍ وسطى قد لا يقرّه عليها كثير من النّقاد المعاصرين.

54- تلك هي صنعة الشعر وصناعة الشعراء، تمثلها الفيلسوف ابن سينا لا بروح عصره وصوره؛ بل بروح الأدب اليوناني وطرائفه، وحاول هو أن يخضعها - قدر جهده - لما يمكن أن يُستخدم في الشعر العربي من جديد لم يحدث، ومن أدبٍ مفُلسفٍ لم يستقم!. وبقي موقفه يخضع لمنظور بيئته التي تُخضع الفن للأخلاق فحسب، فيعود الشعر هادفاً، ومتحلياً بمعايير الفضيلة وجماليتها، سواء ما كان منه في مجال قدحٍ أو مدحٍ على حدّ سواء.

إنَّ كتاب(الشعر) السينوي في نظري لا يمكن لأية دراسة نقديةٍ هادفةٍ حول الشعر العربي أن تتجاوز إلاّ اذا ضلّت سبيلها اللاحب، فتركت المضمون وتمسكت بالشكل، كما يفعل بعضُ من نقادنا في العصر الحاضر!.

وفوق هذا وذاك، فكتاب الشعر ينبغي أن يكون له تأثيره العميق على الاوساط الادبية في بناء فكرها العتيد، تماماً كما كان لكتاب(فن الشعر) لارسطوطاليس مؤثراته النقدية على الأدب الاوربي؛ والذي قال عنه الشاعر الالماني جيته:«إنّه ثمرة جميلة من ثمار العقل في كمال تعبيره».

* * *

55- أما بعد؛ فإني لم اتجاوز بالقارىء للمنطــق الــسينوي إلاّ خطوطه العامة الرئيسية، حاولت جهدي أن يكون التحليل متكـــاملاً ومتكافلاً، في غير إطالةٍ أو اسهاب. وللباحثين العود الى ينابيع هذا الفكر في مظانّه من كتبٍ فيلسوف المنطق والعلم الشيخ الرئيس ابن سينا.

الفهارس العامة

1- فهرس المصطلحات باللغة العربية.

2- فهرس المراجع والمصادر.

3- فهرس الاعلام والاسماء.

4- فهرس المصطلحات باللغة الانكليزية.

1- فهرس المصطلحات باللغة العربية

2- فهرس المراجع والمصادر

● ابن سينا

(أ) المخطوطات:

- البهجية في المنطق(مخطوطة كوبرلي- استانبول 1243 الرسالة الثانية والعشرين 71a -58b).

- السماع الطبيعي من كتاب الشفاء(مخطوطة مكتبية بودليان باكسفورد المرقمة (125 poc).

- مفاتيح الخزائن في المنطق (مخطوطة مكتبة ملك، رقم 2022 طهران).

- المنطق الموجز(مخطوطة مكتبة أيا صوفيا- تركيا 4829 الرسالة السابعة).

(ب) المطبوعات:

- كتاب الشفاء- قسم المنطق(بمراجعة وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور).

1- المدخل (تصدير الدكتور طه حسين) تحقيق الأب جورج قنواتي، محمود الخضيري، احمد فؤاد الاهواني، القاهرة 1952.

2- المقولات

تحقيق: الأب جورج قنواتي، محمود الخضيري، احمد فؤاد الاهواني، سعيد زايد، القاهرة 1959.

3- العبارة

تحقيق: محمود الخضيري، القاهرة 1970.

4- القياس

تحقيق: سعيد زايد، القاهرة 1964.

5- البرهان

(أ) تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1954.

(ب) تحقيق: الدكتور ابو العلا عفيفي، القاهرة 1956.

6- الجدل

تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة 1965.

7- السفسطة

تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة 1958.

8- الخطابة

تحقيق: الدكتور محمد سليم سالم، القاهرة 1954.

9- الشعر

تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1966.

- الاشارات والتنبيهات (قسم المنطق) تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، القاهرة 1947.

- كتاب النجاة (صدرت النشرة الاولى ضمن كتاب القانون في الطب طبعة روما عام 1593، ثم صدرت نشرتان باشراف المرحوم محيي الدين الكردي عام 1930، 1938- وقد استعنا بالنشرات الثلاث).

- كتاب التعليقات

تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1973.

- كتاب المجموع

تحقيق: الدكتور محمد سليم سالم، القاهرة 1955.

منطق المشرقيين
نشرة محب الدين الخطيب، القاهرة 1910.
- تسع رسائل (فلسفية)
طبعة الهند 1318 هـ، القاهرة 1326 خـ.
- رسالة في الحدود
تحقيق: مدام كواشون، القاهرة 1983.
رسالة القوى النفسانية
تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة 1952.
◉ ابو حيان التوحيدي:
- كتاب المقابسات
تحقيق: محمد توفيق حسين، بغداد 1970.
د. ابو العلاء عفيفي (بالاشتراك مع الدكاترة: زكي نجيب محمود، عبد الرحمن بدوي، محمد ثابت الفندي).
- مصطلحات الفلسفة، القاهرة 1964.
◉ د. أمين الخولي:
- البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، القاهرة، 1931.
◉ جابر بن حيان:
- مختار رسائل جابر بن حيان
تحقيق: بول كراوس، القاهرة 1354هـ.
◉ الجرجاني- عبد القاهر:
- كتاب اسرار البلاغة.
تحقيق: هلموت ريتر، مطبعة المعارف، استانبول 1954.
الجرجاني- علي بن محمد الحسيني:

- كتاب التعريفات، القاهرة 1938.
• د. جعفر آل ياسين:
- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، ط ثانية، بيروت 1980.
- ابن سينا والمبادىء الاولى، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، 1963.
- فيلسوفان رائدان، بيروت 1980.
- فلاسفة يونانيون: من طاليس الى سقراط، ط. ثانية، بيروت 1975.
• د. جميل صليبا:
- المعجم الفلسفي، بيروت 1978.
• الساوي- عمر بن سهلان:
- كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق، القاهرة 1898.
• شهاب الدين السهروردي:
كتاب حكمة الاشراق.
- كتاب حكمة الاشراق.
تحقيق: هنري كوربان، باريس 1952.
• د. عادل فاخوري:
- منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث بيروت 1980.
• د. علي سامي النشار:
- المنطق الصوري، القاهرة 1955.
• الفارابي- ابو نصر.
- كتاب احصاء العلوم

تحقيق: الدكتور عثمان أمين، ط ثانية، القاهرة 1948.
- شرح كتاب ارسطوطاليس في العبارة.
تحقيق: ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، بيروت 1971.
● فرفوريوس الصوري:
- كتاب ايساغوجي (المدخل):
تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة 1954.
● قدامة بن جعفر:
- كتاب نقد الشعر
تحقيق: س.أ. بونيباكر، لايدن، 1956.
● مجمع اللغة العربي بمصر:
- المعجم الفلسفي (تصدير الدكتور ابراهيم مدكور رئيس المجمع) القاهرة 1979.
● مؤلف مجهول:
- منتخب صوان الحكمة (صوان الحكمة يُنسب الى ابي سليمان السجستاني).
تحقيق: د.م. دنلوب. منشورات موتن، باريس 1979.
● يوسف كرم:
- تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة 1946.
- المعجم الفلسفي (بالاشتراك)، القاهرة 1971.

3 - فهرس الأعلام والأسماء

4- فهرس المصطلحات باللغة الانكليزية

AbductLon	قياس احتمالي (قياس أباغوجي)
A bsoiute	المطلق (يقابل المضاف في المنطق)
Absoiute bremise	المقدمة المطلقة
Abstraction	التجريد
Absurdrdities	المحالات
Accident	العرض
AccidentaL	عرضي
Action	مقولة (الفعل)
Active intellect	عقل فعّال
Active state	هيئة فعلية
Adequation	دلالة المطابقة (التكافؤ)
Affected qualities	الكيفيات الانفعالية
Affirmation	الايجاب (الإثبات)
Aiterity	الغيرية (في مقابل هوية)
Alternative proposition	قضية عنادية
Ambiguous	المشتبه
Amplifiant	الاستقراء الموسع
Analogy	التماثيل
Analogical Reasoning	قياس التمثيل (استدلال بالتمثيل)
Analogous	المماثل- النظير(حال اتحاد في

	النوع)
Analysis	التحليل
Analytical Deduction	الاستنتاج التحليلي
Analytical Definition	التعريف التحليلي
Analytical Demonstration	البرهان التحليلي
Analytical judgment	الحكم التحليلي
Ancient logic	المنطق القديم
Antecedent	المقدّم (مقابل التالي في الحدّين)
Anterior	المتقدم (في المنطق)
Anteriority	التقدم (باختلاف درجاته) القبلية
Antihesis	نقيض الدعوى (طريقة في الجدل)
Apagage	القياس الأباغوجي(كبراه يقينية وصغراه ظنية)
Apodiction proposition	قضية ضرورية
Aappreciation	التقدير (ادراك الشيء بدون حكم)
Arabic logic	المنطق العربي
Argument	الحجة (الدليل)
Aargumentation	الحجاج (المحاجة)
Argumentum ex concesso	حجة المسلمات
Aristotelian dialectic	الجدل الارسطوطالي
Aristotelian logic	المنطق الارسطوطالي

Aristotelianism	الارسطوطالية (المدرسة)
Article	الفاصلة (في الشعر)
Ascedant dialectic	الجدل الصاعد
Assent	التصديق
Assertion	إثبات (حكم جازم)
Assimilation	التمثيل (التمثّل)
Astrology	علم النجوم
Asyllogistics	الأقياسات
Atom	الجوهر الفرد
Atomism	مذهب الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ)
Attribute	المحمول
Attribution	الحمل الذاتي
Attributive proposition	القضية الحملية
Avicennian dialectic	الجدل السينوي
Axioms	البديهيات
Axiomatic	بديهي
Barbara	رمز للضرب الأول من الشكل الأول من القياس
Barbari	ضرب مجروء النتيجة من الضرب الأول للشكل الأول
Bbaralipton	ضرب غير مباشر من ضروب

	الشكل الأول
Baroco	رمز للضرب الرابع من الشكل الأول
Being	أيس
Being for itself	الموجود لذاته
Being in itself	الموجود بذاته
Being of Reason	الموجود المنطقي
Belief	الاعتقاد (حكم ذهني مقابل للتشكيك)
Category	المقولة
Categorical	حملي
Categorical proposition	القضية الحملية
Categorical syllogism	القياس الحملي (الاقتراني)
Celarent	الضرب الثاني من الشكل الأول من القياس
Celaro	الضرب الثاني من الشكل الأول مجزوء النتيجة
Certitude	اليقين
Cesare	رمز للضرب الأول من الشكل الثاني للقياس
Cesaro	رمز للضرب الأول من الشكل الثاني مجزوء النتيجة
Circle	الدّور

Classes	الأصناف (الانواع المقيدة)
Class name	الحدّ الكلي (الفئة)
Classes of propositions	أصناف القضايا
Coexistence	اجتماع المعية
Cognition	المعرفة (مطلق العلم)
Collective	غير مستغرق (في المنطق)
Comedy	فن الملهاة (الملاهي في لغة ابن سينا)
Commentators	الشُرّاح
Common accident	العرض العام
Common term	الحدّ العام
Commonplace topic	المواضع الجدلية
Comparative proposition	القضية المقارنة
Compound proposition	القضية المركبة (الجزئية)
Complex term	لفظ مركب
Compound	مؤلف
Comprehension	مفهوم
Concept	التصور
Conclusion	النتيجة (اللازم الذي ينتهي إليه القياس)
Conditional syllogism	القياس الشرطي
Conjunction	الرباط (في الشعر)

Conjunction proposition	قضية معطوفة
Conjunction syllogism	القياس الاقتراني
Connotation	المفهوم
Connotative definion	التعريف بطريق المفهوم
Consequent	لازم (التالي)
Consistency	الاتساق المنطقي (ضد التناقض)
Content	المضمون
Contigency	الإمكان- الحدوث
Contradiction	التناقض
Contradictories	النقيضان
Contradictory	المتناقض
Contrary terms	الحدود المتضادة
Contrast	التضاد
Contraries	الضدّان
Contraposition	عكس النقيض
Contrast	المفاجأة (طريقة تستعمل في المأساة)
Convention	المواضعة (ما تعارف عليه الناس)
Converse	العكس المستوي
Conversion	العكس(ضرب من الاستدلال المباشر)
Converaion of accident	العكس بالعرض

Conversion of syllogism	عكس القياس
Conviection	الاقنــــاع (حكـــم ذهنـــي لا يقبـــل التشكيك)
Copula	رابطة (في القضية الثلاثية)
Copulative	القضية متعددة الموضوع
Correlation	الترابط (تقابل الحدين في المنطق)
Correlation of co-efficient	معامل الترابط
Correlative vaiable	المتغيّر المتضايف
Correspondence	المطابقة (علاقة منطقية)
Corrollary	لازمة منطقية
Curriculum	المنهاج
Darapti	الضرب الأول من الشكل الثالث من القياس
Darii	الضرب الثالث من الشكل الاول من القياس
Data	المعطيات الأولية
Data of experience	المجرّبات
Deduction	الاستنتاج (الاستنباط)
Defect	النقص
Defined proposition	القضية المحصورة
Definies	المٌعرَّف
Definition	التعريف- الحدّ

Definition by Illustration	التعريف بطريق التمثيل
Defenition by imitation	التعريف بالمحاكاة
Degrees of denotation	مراتب الدلالة
Demonstration	البرهان
Demonstrative syllogism	القياس البرهاني
Denotation	الما صدق (بالنسبة للفظ)
Denotation of logic	دلالة الحدّ في المنطق
Descendant dialectic	الجدل النازل (الهابط)
Description	الرسم
Determination	التعيّن
Dialectical attributions	المحمولات الجدلية
Dialectical question	المسألة الجدلية
Diaiectical syllogism	القياس الجدلي
Diallelus	برهان دوري
Dialogue	الحوار
Dichotomy	القسمة الثنائية
Dictum de onni	المقول على كثيرين
Didactics	التعليم
Difference	الفصل (من الكليات الخمس)
Differentia of substance	فصول الجواهر

Dilemma	قياس الاحراج
Dimaris	الضرب الثالث من الشكل الرابع من القياس
Disamis	الضرب الثاني من الشكل الثالث من القياس
Discursive	استدلالي (نظري)
Disjunction	الاستثناء
Disparates	المباينات
Distribution of Terms	استغراق الحدود
Diverse	مغاير
Division	التقسيم (في المنطق)
Duration	الديمومة
Effect	المعلول
Empirical premises	المقدمات التجريبية
Entelechy	كمال أول
Enthymeme	القياس المضمر
Enumeration	العدّ (بالنسبة للاستقراء)
Enunciation	المنطوق (تعبير لفظي عن القضية)
Epicheirema	قياس المشهورات (القياس الخطابي)
Episodes	الجوقات (الفينات الداخلية)
Epistemology	نظرية المعرفة (نظرية العلوم عند الفرنسيين)

Episyllogism	القياس اللاحق
Equality	المساواة
Equipollency	التعادل (بين القضيتين)
Equivalency	التكافؤ (تساوي الحدود المنطقية)
Equivocal Term	لفظ مشكك
Equivocally	باشتراك الاسم
Eristic	التحذلق المموّه (في الجدل)
Error	الضلال (اعم من الخطأ)
Essence	الذات (يقابل العرض)
Estination	الوهم
Evidences	البينات
Exceptive Syllogism	القياس الاستثنائي
Excluded (Middle Term)	الثالث المرفوع
Exode	المخرج(بالنسبة للمأساة الشعرية)
Expression	التعبير
External Deliberation	النُطق الخارجي
Extrinsic	ظاهري(لايدخل في ماهية الشيء)
Faculty	الملكة
Faculty of Representation	قوة الخيال
Fallacy of Equivocation	مغالطة التداخل اللفظي في المعنى
Fallacies	المغالطات

False	باطل
Falsehood	الكذب
Fault	الخطأ
Felapton	الضرب الرابع من الشكل الأول من القياس
Ferison	الضرب السادس من الشكل الثالـــث من القياس
Fesapo	الضرب الرابع من الشكل الرابع من القياس
Festino	الضرب الثالث من الشكل الثاني من القياس
Figure	الشكل(بالنسبة للمنطق)
First Mood	الضرب الأول
First philosophy	الفلسفة الأولى
Formal Cognition	المعرفة الصورية
Formal Deduction	الاستنتاج الصوري
Formal Logic	المنطق الصوري
Formula	الصيغة (بالنسبة لبناء العبارة)
Fresison	الضرب الخامس من الشكل الرابـــع من القياس
Function	دالة (في المنطق الرياضي)
Generalization	التعميم

Genesis	التكوين
Genus	الجنس
Habitus	الملكة
Homologous	المماثل
Homonym Term	لفظ مشترك
Humanity	الانسانية
Hyle	هيولى(مادة)
Hypothesis	الفرضية
Hypothetical proposition	القضية الشرطية (المتصلة)
Hypothetical syllogism	قياس استثنائي
Identity	الهوية
IdenticaL	هُوَ هُوَ
Identicai judgment	حكم ذاتي
Imagination	الخيال
Imitation	المحاكاة (في الشعر)
Immaterialism	اللامادية
Immediate Inference	الاستدلال المباشر
Immediate proposition	القضية المباشرة
Immobility	السكون (عدم الحركة)
Imperfect syllogism	القياس غير الكامل
Implication	دلالة التضمن
In actuai	بالفعل

IncommensurabIe	غير المشترك(متنافر)
Incompatibility	التنافر (بين قضيتين في المنطق)
Incomplex Term	لفظ مفرد
Indefinite	اللامحدود
Indefinite proposition	قضية مهملة
Indeterminate	اللامتعين
IndivduaL	فرد (شخص)
IndividuaL Form	الصورة الجزئية
IndividuaL of Species	أشخاص النوع
Induction	الاستقراء
Induction Method	المنهج الاستقرائي
Inductive Syllogism	القياس الاستقرائي
Infima Species	نوع الأنواع
Infinite	اللامتناهي
Infinity	اللانهاية
Inherence	دلالة اللزوم
of propsition Inherence	الاستغراق (في قضايا التلازم)
Inherent	مستغرق
InseparabLe Accident	العرض اللازم
Instant	الآن
Intellect	العقل
Intellection	التعقل

Intellectual	عقلي
IntelligibLes	المعقولات(مقابل المحسوسات)
Intension	المفهوم (مقابل الما صدق)
Internal Deliberation	النُطق الداخلي
Intuition	الحدس (العيان العقلي)
Isagage	المدخل (في الكليات الخمس)
Judgment	الحكم (في المنطق)
Justice	العدالة
Late Commentators	الشرّاح المتأخرون
Law of absorption	قانون الاستغراق
Lemma proposition	قضية مفروضة
Lexical Definition	التعريف المعجمي (القاموسي)
Locution	القول (في الشعر)
Logic	المنطق (علم)
Logic of propositions	منطق القضايا
Logical addition	الاضافة المنطقية
Logical Analysis	التحليل المنطقي
Logical Genus	الجنس المنطقي
Logical Moods	الأرب أو الأشكال المنطقية
Logical Necessity	الضرورة المنطقية (يقتضيها مبـدأ عدم التناقض).
Logic of probability	منطق الاحتمال

Logical product	حاصل الضرب المنطقي
Logical Relatons	العلاقات المنطقية
Logical Simultaneity	المعيّة المنطقية
Logical sum	حاصل الجمع المنطقي (استعمال أداة ((أو)) عند ابن سينا)
Logician of port Royal	مناطقة بور رويال
Logicism	المنطقية (نزعة)
Logistic	المنطق الرياضي
Major premiss (premise)	المقدمة الكبرى
Major Term	الحدّ الأكبر
Many questions	جمع المسائل (صورة من صور المغالطة)
Mathematics	التعليميات (الرياضيات)
Matter of syllogism	مادة القياس
Maximum Limit	الحدّ الأعلى
Means	أوساط (في المنطق)
Mediation	التوسط
Metalogic	ما بعد المنطق
Metaphore	المجاز أو التأدي(في الشعر)
Metaphysics	ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا)
Method of concomitant variations	طريقة المتغيرات المساوقة في الاستقراء

Methodology	مناهج البحث
Metrique	الوزن (في الشعر)
Middle Term	الحدّ الأوسط
Mimetism	المحاكاة (في الطبيعة)
Minor premiss	المقدمة الصغرى
Minor Term	الحدّ الأصغر
Modal proposition	القضية الموجهة (قياس ذو وجهة)
Modalities	الجهات (في المنطق)
Molecular	جزيئي
Molecule	جزئي
Monism	الواحدية
Multiplication	الضرب (في المنطق)
Mutually Abstraction	المتمانعان (في المنطق)
Myth	اسطورة (خرافة في لغة ابن سينا)
Necessity	الضرورة
Negates	المعدولات
Negation	السلب
Negative	السالب
Negative Term proposition	القضية المعدولة
Nominal definition	الحدّ الأسمي (اللفظي)
Nominalism	الاسمية
Non- Being	ليس (مقابل أيس)

Non- modal proposition	القضية المطلقة
Nothing	المعدوم
Noumenon	الشيء في ذاته
Objection	محاولة البرهنة على بطلان قضيةٍ ما
Obverse	المنقوض
Obversion	نقض المحمول
One common position	مشترك في الوضع
Opinion	الظّن (اعتقاد راجح)
Opposed to each other	المتعاندان
Opposition	تقابل القضايا (تقابل الحدود)
Organon	الآلة (كتاب المنطق الارسطوطالي)
Ostensive	المباشر
Panlogism	المنطقية المطلقة
Paradox	مفارقة (قضية مخالفة للرأي العام)
Paralogism	اغلوطة (استدلال خاطىء في البرهان)
Participations	المشاركات
Parti-partial	قضية جزئية (المحمول منفصل عن الموضوع)
Particular Affirmative proposition	القضية الجزئية الموجبة
Particular Negative	القضية الجزئية السالبة

ProPosition	
Passion	الانفعال(مقولة)
Passive Qualities	الكيفيات الانفعالية
Peupetie	التحـــول أو الأداة (فـــي المأســـاة الشعرية)
Perfect syllogism	القياس الكامل
Peripatetic	المشائي
Pettio principii	المصادرة على المطلوب
Philodoxy	التفلسف
Place	الأين (مقولة)
Platonic Dialectic	الجدل الافلاطوني
Poetics	علم الشعر
Poetical syllogism	القياس الشعري
Polemic	جدلي
Polysemy	الاشتراك اللفظي في المعنى لكلمـــة واحدة
Polysyllogism	القياس المركب
Position	الوضع (مقولة)
Possession	الملك (مقولة)
Posterior Analytics	التحليلات الثانية
Postpredicaments	المتقابلات (ما بعد المقولات)
	وهي على الوجه التالي:
(A) oppositio	التقابل

(B) prius	التقدم
(C) simul	المعية
(D) motus	الحركة أو التغيّر
(E) habere	الملك
Postulate	مسلّمة (قضية ليست بديهية بذاتها)
Predicables	الكليات الخمس
Predicable Term	حدّ المحمول
Predicate	المحمول
Predication	الحمل
Predicative	حملي (ما ينسب الى موضوع)
Prelogic	سابق على المنطق (ما قبل المنطق)
Presuppositions	المسلّمات (التقريرات بلغة ابن سينا)
Primacy	الأولوية
Primary	أوّلي
Primary Qualities	كيفيات أولية
Primary substances	الجواهر الأولى
Primitive propsition	قضية أولية
Prior Analytics	التحليلات الأولى
Peinciple of contradiction	مبدأ التناقض
Principles of Logic	مبادىء المنطق
Privation	العدم (بدلالة اضافية)

Privative proposition	قضية عدمية
Probability Calcuius	حساب الاحتمال
Probable Syllogism	قياس جدلي
Problematic proposition	قضية احتمالية
Process of Opposition	طريقة التقابل
Progressive	متقدم (بالنسبة للقياس المركب)
Prolegomema	المقدمة
Prologue	المدخل (بالنسبة للمأساة في الشعر)
Proof	الدليل
Proper	الخاصّة (من الكليات الخمس)
Propsition Ouadripartite	قضية رباعية
Proposition tripartite	قضية ثلاثية
Proximate Genus	الجنس القريب
Quadrivium	علوم الأوائل(الحساب- الهندسة- الموسيقى- الفلك)
Quality	الكيف
Qualities of quantum	الكيفيات الكمية
Quantification of predicate	كم المحمول
Quantity (continuous)	الكم المتصل
Quantity (discontinuous)	الكم المنفصل
Quantiative	الكمّي

Quiddity	الماهية
Quotient	الحاصل (مرادف للموجود عند ابن سينا)
Ratio	علاقة
Rational concepts	المعقولات
Rational genus	الجنس العقلي
Real definition	الحدّ الحقيقي
Reasoning	تدليل عقلي
Reasoning by analogy	قياس النظير
Reductio ad absurdum	برهان الخُلف
Relation	الاضافة (مقولة)
Relational proposition	القضية الاضافية
Refutation	الإبطال- الدحض (غير الاعتراض)
Resolution	التحليل (في المنطق)
Rhetoric	الخطابة (كتاب ارسطوطاليس)
Rhythm	الايقاع (الشعري)
Semantics	علـــم المعـــاني ودلالـــة الالفـــاظ وتطورها
Sequences	التوالي
Sequent	التالي
Share common definition	امور مشتركة في حدٍّ واحد

Signification	الدلالة
Similarity	المشابهة
Similitude	المشاكلة
Simple conversion	العكس المستوي
Simple ignorance	جهل بسيط (عند اصحاب علم الكلام)
Simple proposition	قضية بسيطة
Simultaneity	المعية في الزمان
Singulars	المفردات (في المنطق)
Singular proposition	القضية المفردة
Singular term	الحدّ المفرد
Sophism	الحكمة المموّهة (السفسطة)
Sophistical refutations	النقوض السفسطائية
Sophistical syllogism	القياس السوفسطائي (المغالطي)
Speciecies	النوع
Specific	نوعي
Specific difference	الفصل النوعي
Stoicism	الرواقية
Stoicism logic	منطق الرواقية
Strophs	الفقرات (بالنسبة لنوع معيّن من اللحن)
Subaltern proposition	القضيتان المتداخلتان

Subalternes	تداخل بين كلّية موجبة وجزئية موجبة
Subcontrary	القضية الداخلة تحت التضاد
Subject	الموضوع (يقابل المحمول)
Subordinaion	الاندراج (تداخل المحدود بعضها في بعض)
Aubstance	الجوهر (مقولة)
Substantial form	صورة جوهرية
Substratum	الموضوع أو المحل
Summum genus	جنس الأجناس
Supposition	قضية غير قابلة للبرهان
Syllable	المقطع (في الشعر)
Syllogism	القياس
Symbolic Logic	المنطق الرمزي
Symmetry	التماثل
Synthesis	التركيب (مقابل التحليل)
Synthetical Deduction	الاستنتاج التركيبي
Synthetical Judgment	الحكم التركيبي
System	نسق (في المنطق)
Tautology	تحصيل حاصل (في المنطق)
Term	الحدّ
Terms of contradictories	الحدّان المتناقضان

Theoretical	النظري
Theorem	قضية مبرهنة
Theory of Definition	نظرية التعريف
Theory of Relations	نظرية العلاقات
Thesis	الدعوى (وسيلة من وسائل الجدل)
This- ness	إنّية
Third substances	الجواهر الثوالث (عند ابن سينا)
Tiere exclu	الثالث المرفوع
To Be	أيس
Topics	المواضع الجدلية
Tots- partial	قضية مسلوبة الموضوع عن بعض المحمول
Toto- total	قضية مسلوبة الموضوع عن المحمول كلّياً
Traditional argument	الحجة النقلية
Tradition of Demostration	نقل البرهان
Traditional logic	المنطق التقليدي
Tragedy	فن المأساة (تراجيديا)
Transcendental	المفارق- المتعالي
Transitivity	قاعدة التعدي في الاضافات المنطقية
Ttrue opinion	الظّن الصادق (الحق)
True philosophers	المحققون

Truism	قضية بيّنة
Truth- Function	دالة الصدق
Type	النمط (المنطقي)
Undemonstrables	اللامبرهنات
Understanding	الذهن (بدلالة الفهم)
Undivided	اللامنقسم (بالنسبة للقضايا)
Universal	كُلّي(مقابل جزئي في القضايا والاحكام)
Universal affirmative propsition	القضية الكلّية الموجبة
Universal Negative proposition	القضية الكلّية السالبة
Univocality	التواطؤ
Univocal Term	لفظ متواطىء
Valid Inference	الاستدلال المنتج
Variable	متغيّر في الدالة
Variables	المتغيرات (في المنطق)
Veracity	الصدق (بالنسبة للقضية الخبرية)
Verbal	لفظي
Vicious Circle	الدّور الفاسد
Virtual	الوجود الممكن
Ways of Verification	طرائق التحقيق
When	متى (مقولة)
Why- ness	اللّمية

من كتب المؤلف

- ابن سينا وفلسفته الطبيعية... جامعة اكسفورد 1962.
- فلاسفة يونانيون.... بغداد 1971- بيروت 1975
- مؤلفات الفارابي (بالاشتراك) .... بغداد 1975
- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العــرب .... بغـــداد 1978- بيروت 1980
- فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي... بيروت 1980
- الفارابي: تحصيل السعادة (دراسة وتحقيق)... بيروت 1981
- المنطـــــق الـــــسينوي......... بيـــــروت 1983

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد537 لسنة 2012

62

المنطق السينوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا



مفهوم القياس إنه ضرب من الاستدلال الاستنباطي علاقة منطق القضايا بالدراسات المنطقية المعاصرة الموقف من القياس عند القدماء والمحدثين نقد السهروردي لأضرب القياس.

نظرية القياس السينوي معرفة صادقة يقينية الأخذ بدلالة الاستقراء الكامل المفارقة بين الاستقراء الكامل والاستقراء الناقص العلماء العرب أدركوا بعمق طبيعة التجربة في الاستقراء في بناء المعرفة التجريبية.

القياس يمثل عملية عقلية خالصة القياس يتضمن مقدمتين وحدّاً ونتيجة رأي مناطقة بورروبال في القياس المنطق الاستدلالي يعتمد الحدّ الاوسط بالضرورة طبيعة هذا الحدّ علاقته بالمقدمتين الكبرى والصغرى صفة هذه العلاقة: أهي صلة (ما صدق) أو صلة (مفهوم)؟ البناء الشكلي لمقدمات القياس السينوي والمناطقة العرب اختلاف هذا الترتيب عن التنظيم عند ارسطوطاليس رأي الاستاذ كينز حول المشكلة.



المركز العلمي العراقي

بغداد

البريد الالكتروني

sci.studies@yahoo.com

Email: iraqsms@gmail.com

iraqsms@ymail.com

www.daralbasaer.com